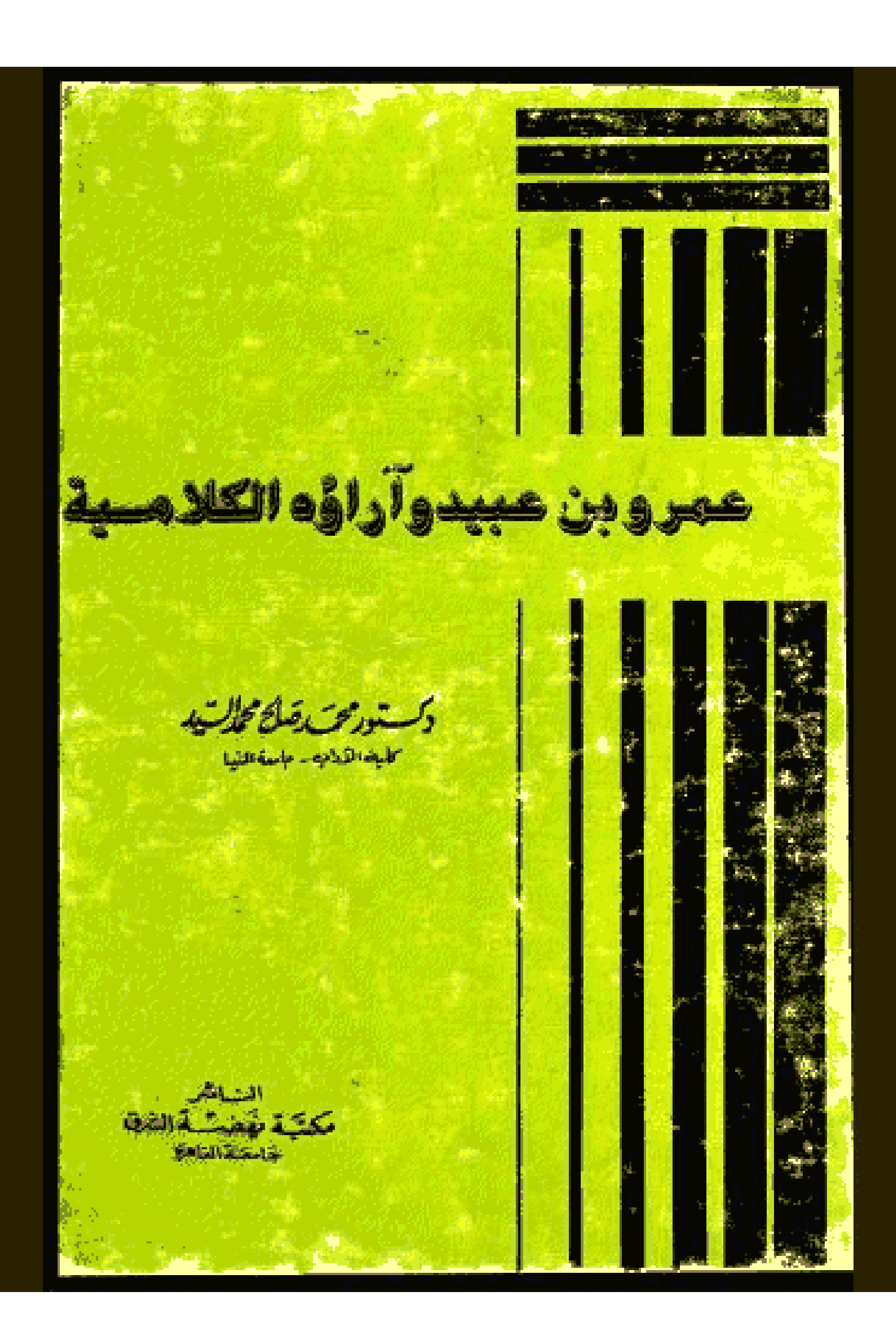

عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية
دكتور محمد صالح محمد السيد
كلية الآداب - جامعة المنيا
الناشر
مكتبة نهضة الشرق
جامعة القاهرة

دكتور محمد صالح محمد السيد
كلية الآداب - جامعة المنيا

عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية

١٩٨٥

الناشر
مكتبة نهضة الشرق
جامعة القاهرة

مقـــــدمة

الامه الاســـلاميه لها تراثها الخالد ، سطع نوره فى فترة مبكرة ، فاشـــاع المعرفة والهدى ، وهو تراث متنوع ، جاء شاملا لتيارات فكرية متعددة ومتنوعة ، جعلته صالحا لان يكون زادا للخلف ، يأخـــذون من اسلافهم ما يفيدهم فى قضــــايا تقدم مجتمعاتهم وتطورها ، وينهلون منه ما يدعم فيهم قيم الدين والاخلاق ، فما اشـــد الحاجة — الآن — الى احيائه وبعثه من جديد لكى يكون اماما فيمن تقدم اسوة حسنة نتاسى بها ، ولكى نواجه بروح الثقة فى انفسنا ما يفد الينا من تيارات فكرية غريبة عن الاسلام والامة الاسلامية

والمعتزلة — باعتبارها من اكبر المدارس الكلامية فى الاســـلام — تحتل مكانا مرموقا فى هذا التراث ، بما اشاعت من فكر ، كان له أثره — الذي لا ينكر — فى بنـــاء فلسفة أصيلة للاسـلام ، استطاعت بها ان تواجه التيارات المخالفة للاسـلام منذ الصـــدر الاول ، وما زالت جوانب كثـــيرة من هذه الفلسفة تتميز بالطرافة والابداع ، وتفيد فى بناء الشـــخصية الاســـلامية التى تستطيع أن تقف بثقة شـــديدة فى مواجهة التيـــارات الالحادية او المضللة التى تفد الينا ، كما تفيد هذه الفلسفة ايضا فى مواجهة المشكلات المعاصرة لمجتمعاتنا الاسلامية .

- تبنى المعتزلة نزعة عقلية ، كانت لهم منهجا ، ونورا يهتـــدون به فى فهم النقـــل وادراك مضمونه وفحـــواه . ولدت فيهم حرية الفـــكر والرأى ، التى حاولوا نشرها فى مجتمعهم ، وعملوا على نموها وتطويرها ، وفى الحقيقة لا نكاد نجد مدرسة فكرية اسلامية نمت فيها هذه الحضارة الفكرية ، كما نمت فى رحاب مدرستهم (١) .

---

(١) ولعـــل هـــذا ما دعا الكثير من المستشرقين ! كهرخ الشتير

وقد هيأت لهم هذه الحرية في الفكر والرأى ، البحث في تراث الامم المختلفة ، وبخاصة التراث اليونانى الفلسفى فتناولوا اجزاء منه بالبحث والدراسة ، وكانت عنايتهم به محددة بالافادة منه في تدعيم اصولهم الاعتقادية ، في مواجهة المخالفين من اصحاب الديانات والملل ، والاهواء والنحل ، والتى كانت على دراية كافية بجوانب كثيرة من هذا التراث .

من اجل هذا يمكن القول بأن المعتزلة يرجع اليهم الفضل في الاسهام في تحديد معالم العقيدة الاسلامية ، وايضا في تأسيس دعائم الحركة العلمية الاسلامية بوجه عام ، ذلك لانهم لم يكونوا روادا للفكر الدينى فقط ، بل ايضا كانوا روادا للفكر العلمى في عصرهم ، لتمكنهم من دراسة علوم عصرهم والعصور السابقة عليهم ، وانتهائهم الى آراء مبتكرة سبقوا بها عصرهم الى عصور اخرى لاحقة ، فمهدوا بها الى مفكرين غيرهم ، واقصد بهم فلاسفة الاسلام .

وليس من شك في ان نزعتهم العقلية مكنتهم من ان يتسع مفهوم الحرية الفكرية ليشمل الحرية الانسانية ، فقرروا هذه الحرية ، ودافعوا عنها ، مؤكدين على الالتزام الاخلاقى ، والمسئولية الدينية .

وهكذا يكون التراث المعتزلى — كجزء أصيل في التراث الاسلامى — تراثا ثريا خصبا ، مسئوليتنا هى بعثه واحياؤه ، ونؤكد — هنا —

Heinrich Steiner الذى يلقب المعتزلة بالمفكرين الاحرار ، ووات الذى يقارنهم في نزعتهم العقلية بمفكرى القرن التاسع عشر انظر في ذلك :

Watt : Islamic philosophy and theology, London, 1962, 58.

كما يصفهم ماكدونالد ايضا بالمفكرين الاحرار — انظر :

Macdonald : Development of Muslim theology, Jurisprudence and Constitutional theory, london. 1927. P. 129.

ان هذا التراث — شأنه شأن أى تراث حضارى — به نقاط قوة وبه نقاط ضعف ، به ما يلائم حياتنا المعاصرة ، وبه ما لا يلائمها ، وانما يلائم عصره الذى نشأ فيه ، من هنا وجب ان تكون النظرة الواعية النقدية الفاحصة هى أساس بعث هذا التراث ، فبها وحدها يمكننا استخلاص قيم هذا التراث ، وبها ايضا نستبقى ما هو صالح ومفيد من هذه القيم لحياتنا المعاصرة .

ان الباحث المنصف اذا نظر في فكر المعتزلة ، فلا شك انه يستطيع ان يجد مواقف يمكنه ان يستخلص منها قيما يمكن الانتفاع بها في حياتنا المعاصرة ، ويمكن ان نشير الى بعض منها فيما يلى :

— من أهم القيم التى يقف عليها الباحث في علم الكلام بعامة وفي الفكر المعتزلى بخاصة قيمة ارتباط الفكر بالعمل ، ذلك ان المشكلات التى اهتم بها المتكلمون هى مشكلات نبتت من واقع حياتهم ، فجاء تراثهم معايشا لواقعهم ، فارتبط النظر بالواقع ارتباطا وثيقا عندهم .

ولهذه القيمة اهمية خاصة في تقدم أى مجتمع وتطوره ، فهى السبيل الوحيد للعبور بمجتمعاتنا الاسلامية الى حياة افضل ، ولعل ما تعانيه مجتمعاتنا الاسلامية من مشكلات وتأخر انما هو يرجع — في المقام الاول — الى ان هناك انشطارا بين فكرنا وواقعنا ، فتخلينا عن مشكلاتنا الحقيقية ، وانغمسنا في مشكلات وافدة الينا من ثقافات غريبة عنا !! ، مما اثار شيئا من الغربة بين المفكر وواقعه !! ، فلعل في تمسكنا بهذه القيمة ما يحفزنا على ربط فكرنا بواقعنا ربطا وثيقا اذا اردنا أن يكون لنظرنا وفكرنا قيمة في حل مشكلات مجتمعاتنا الاسلامية المعاصرة .

— وقيمة ثانية لا تقل أهمية عن القيمة الاولى وهى قيمة العقل يمكن استخلاصها من التراث المعتزلى ، فان الباحث المنصف لحركة

— دون مشقة — ان اجزاء من التراث المعتزلي ، تمثل اجزاء عاقلة مبدعة خلاقة في التراث الاسلامي . ومن المفيد القول بان النزعة العقلية التي تميز بها المعتزلة — في صورتها المعتدلة — لا تخالف روح الاسلام وجوهره

وقيمة الاعتماد على العقل قيمة بالغة الاهمية ، فالعقل هو السبيل في فهم الدين ونصوصه ، وهو عماد الاجتهاد ، وحل ما يواجهنا من مشكلات ، واذا كنا نقول بالعقل فاننا نقول بذلك العقل المتآخي مع النصوص الدينية ، اي ذلك العقل الذي يأتنس بالدين ، لا العقل المحض .

العقل له قيمة خاصة في الدفاع عن الدين ، فقد كان احد المبررات الهامة في استخدام المعتزلة للعقل هو مواجهة المخالفين من اصحاب الديانات الاخرى ، واصحاب الملل والاهواء ، والنحل المختلفة ، لانه ليس من سبيل الى مواجهة هؤلاء الا بدليل العقل .

ولا شك أن استخلاص هذه القيمة واستبقاءها في تراثنا المعاصر ، سوف يفيد في مجالات كثيرة : في الدفاع عن الدين ، وفي اشاعة حرية الفكر ، تلك الحرية التي تتيح لنا اقامة الحوار الفكري الخصب ، وترسخ فينا قيما وآدابا افتقدناها في حوارنا بعضنا مع البعض الآخر ، فضلا عن انه ليس من سبيل الى تجميع الكلمة ، ودعوة المخالف ، ورد المتطرف الا بالحوار العقلي المقنع .

ولا يقدح في استخلاص هذه القيمة واستبقائها في تراثنا المعاصر ، بعض المواقف المتطرفة في استخدام العقل عند المعتزلة ، كما لا يقدح فيها ايضا أن المعتزلة مدوا استخدام العقل الى موضوعات ليس من طبيعتها أن تعالج بمنطق العقل ، ذلك لان هذا كله لا يمثل موقفا عاما عند المعتزلة ، فالمعتزلة شأنها شأن اي تيار فكري يعمر فترة من الزمن ، قد يصيبه التطرف

والمغالاة من قبل المتعصبين له ، وعلى هذا لو اسقطنا هذه المواقف المتطرفة ما اثر ذلك على مجرى التيار العقلي عندهم ، لانهم بشكل عام كانوا حريصين على الا يحدث تعارض ما بين حجة العقل وحجة النقل ، بل ان آراءهم جاءت في معظمها ثمرات لفهم النصوص الدينية قرآنا كانت او سنة ، مما يقطع بأن تراثهم تراث أصيل ، وثيق الصلة بالدين والحضارة الاسلامية

ونحن في استيفائنا لقيمة العقل ، لسنا مطالبين بان نطبقه على نفس الموضوعات التي تناولوها تناولا عقليا ، اذ ربما لم تكن هي نفس الموضوعات التي تهمنا في حياتنا المعاصرة ، علينا — فقط — ان نستخلص منهم عقلية النظرة ، ثم نطبقها على ما نراه من موضوعات مناسبة ، او تكون من طبيعتها أن تعالج هذه المعالجة العقلية

ولقد ارتبط بقيمة العقل قيمة الانفتاح على ثقافات العصر وفلسفاته ، فلقد رأينا أن النزعة العقلية عند المعتزلة ، ولدت فيهم حرية فكرية ، دفعتهم الى دراسة الثقافات الاجنبية مما مكنهم من الدفاع عن الاسلام ، ولقد تفوق المعتزلة في هذا المجال ، تفوقا كبيرا ، مما جعل نيبرج يصف فلسفتهم بانها فلسفة دفاعية تهدف الى الدفاع عن الوحي والنبوة ، وانها جدلية بمعنى انها كانت تغزو مواطن الاديان والفرق المخالفة لتحاربها في اراضيها ، معتمدة في ذلك على الوسائل الفلسفية (١) .

وهكذا لكي تستطيع المعتزلة القيام بمهمة الدفاع عن الدين ، ولتحقيق نجاح كبير في هذه المهمة ، كان لابد لها من أن تستفيد في تدعيم

(١) Encyclopedia of Islam : Art : Mu'tazla.

اساليب جدلها مع الفرق المخالفة بكل وسيلة ممكنة ، وكانت الفلسفة اليونانية احدى وسائلها فى هذا المجال ، وان كان ذلك لم يحدث بطريقة واضحة الا على يدى ابى الهذيل العلاف ، فلم يعرف عن عمرو بن عبيد او واصل بن عطاء ، انهما تناولا فى بحوثهما شيئا من مسائل الفلسفة اليونانية (١) .

ويبدو أن المعتزلة تقدمت فى ميدان دراسة الفلسفة والاستفادة منها ، الى حد جعل الخياط (المؤرخ المعتزلى) ينتصر على ابن الراوندى ويتفاخر بتقدم المعتزلة فى هذا المجال عن اى فرقة كلامية اخرى (٢) .

ولعل هذا يدعونا الى استخلاص قيمة الانفتاح على ثقافات العصر وفلسفاته ، اذا اردنا بحق أن ندافع عن الاسلام ، وبخاصة فى عصرنا ، الذى ساعدت فيه سهولة الاتصال بين شعوب العالم على أن تفد الى بلادنا الاسلامية تيارات فكرية مختلفة وفلسفات شتى ، وهى فى معظمها تحمل فى طياتها معتقدات تخالف الاسلام تماما ، بل وتهاجمه ، وليس من سبيل للتصدى لخطر هذه التيارات والفلسفات الا بالعكوف على دراستها دراسة واعية متأنية ، واستخراج قيم من الاسلام تقف فى مواجهة

(١) انظر : الشهرستانى : الملل والنحل ، نشر عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، جـ ١ ، ص ٢٩ ، ص ٤٦ ، ص ٤٩ . وانظر ايضا :

Macdonald : Development of Muslim theology, P. 128, Watt : Free Will and, Predestiation in Early Islam, london, P. 63.

(٢) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، تحقيق نيبرج ، مع مقدمة له بقلم المحقق ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، عام ١٩٢٥م ، ص ٧ ، ص ١٣ ، ص ١٥ .

قيم هذه الفلسفات ، اما الهجوم بدون دراية فكأنه ضرب فى عماية ، واما الانغلاق والانعزال عنها ، فلن يكسبها الا بالقوة

وليس من شك فى أن الانفتاح على ثقافات العصر يكسب دفاعنا عن الاسلام قوة ، ونقصد به انفتاح الناقد المتبصر ، لا انفتاح المقلد ، فان النظرة النقدية لكل ما يفد الينا تفيدنا فى أن نستبقى ما نراه صحيحا من هذه الثقافات ، ونستبعد منها ما نراه فاسدا من افكارها ، ونكمل ما يكون ناقصا منها ، فهو انفتاح لا تضيع فيه هويتنا ، بل انفتاح يتيح لنا وقفة ايجابية من ثقافات عصرنا ، نكون بها حلقة من حلقات الفكر العالمى كما كان اسلافنا .

هذه فى عجالة سريعة بعض القيم التى يمكن استخلاصها من التراث المعتزلى رأينا من المناسب أن نشير اليها ونحن نقدم لهذا البحث الذى يتناول واحدا من كبار شيوخهم ، احتل فى تاريخ المعتزلة مركزا ممتازا ، فاليه والى رفيقه واصل بن عطاء ينسب فضل تأسيس المعتزلة ، بما اسهما به فى وضع اصول المذهب ، تلك الاصول التى تناولها الخلف بالشرح والتطوير والتعميق ، حتى استقرت على ما هى عليه حتى الآن

ولم تقف جهوده عند حد النظر فى العقائد ، وتقعيد القواعد ، بمنهج عقلى يستأنس فيه بالنصوص الدينية قرآنا او سنة ، بل تعدى ذلك الى نصرة الاسلام والدفاع عنه ضد خطر الديانات المخالفة وكذا خطر اصحاب الملل والاهواء والنحل المختلفة ، والتى شنت هجوما على الاسلام بقصد النيل منه والقضاء عليه .

وامتدت جهوده ايضا الى المشاركة الايجابية فى حل مشكلات مجتمعه ، فقدم الرأى والمشورة ، واقترح الحلول لهذه المشكلات . وطبق مبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر تطبيقا عمليا ، فكان دائم

الوعظ والتوجيه للحكام ، وكانت مواعظه لها اثر كبير فيهم ، لانهـا بعـدت عن التكلف والرياء والنفـاق ، وصدرت عن رجل يعد قدوة فى مجال الأخلاق الفردية ، فكان عابدا زاهدا تقيا ورعا فى سلوكه مسحة صوفية لا يخطئها الباحث المنصف .

ومع أهمية عمرو بن عبيـد فى تاريخ الفكر الكلامى عامة والفكر الاعتزالي خاصـة ، الا انه ليست هنـاك — فيما نعلم — دراسـة متكاملة عنه

بل انه يمكن القول اننا ما زلنا — حتى الآن — نجهل جوانب كثيرة عن المعتزلة فى بداياتها الاولى ، حقـا لدينا معلومات وفيرة نسبيا عن رجال المعتزلة المتاخرين ، بفضـل ما نشر من مؤلفاتهم او اكتشف من مخطوطاتهم . وهذه المؤلفات لم تمدنا بمعلومات كافية عن اوائل المعتزلة — كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد . . . وغيرهما — تسمح باستجلاء آرائهم ، وببيـان كيفية ظهور هذه الآراء وتطورها ، وما زالت الحاجة ماسة للتنقيب فى مختلف المصادر لاستقصاء آراء الاوائل .

ويبدو أن هذا هو السبب الذى جعل الدراسات فى هذا المجـال قليلة ، وهذا البحث الذى نتقـدم له الآن هو محاولة من جانبى لخوض هذا المجال ، قصدت به القـاء مزيد من الضوء على هذه البدايات الاولى للفكر الاعتزالى لازالة بعض الغموض الذى يكتنف هذا الجانب . فيعين ذلك على اعادة تركيب البنـاء الفكرى لعلم الكلام فى بدايته ، فنقف بذلك على بداية ظهور الافكار الاعتزالية ، وبيان تطورها .

ولا يفوتنى — هنـا — ان اشـير الى البداية الرائدة — فى هذا المجـال — لاستاذى الدكتور ابو الوفا الغنيمى التفتازانى فى دراسـته

عن واصـل بن عطـاء (١) ، والتى افدت منها فى بحثى هـذا عن عمرو بن عبيد .

وجاء بحثى هذا فى اربعة فصول جاءت على النحو التالى :

الفصل الاول: حياة عمرو بن عبيد ومصنفاته

تناولت فى هذا الفصل ، حيـاة عمرو ، ونشاته ، فكشفت عن البيئة التى عاش فيها ، والتى اعتقـد ان هذه البيئـة ، وهى بيئـة البصرة ، كانت عاملا من عوامل عديدة دفعت به الى البحث فى المشكلات الدينية والسياسية ، بنزعة عقلية واضحة ، كما اشرت الى مصـادر تكوينه العلمى ، والى تلمذته للحسن البصرى ، وتناولت مكانته بين علماء عصره من جانب،وبين رجال الاعتزال من جانب آخر ، وبينا كيف ان المعتزلة تنسب اليه كنسـبتها الى واصـل بن عطـاء ، فكان شيخ الاعتزال فى عصره ، كما انتهينا الى ان الاعتزال لم ينشا فى حياة الحسن البصرى ، بل كان ذلك بعد موته ، وان واصـلا اذا كان قد وضع بعض قواعـد الاعتزال ، فان عمرو بن عبيـد قد اضاف اليها قواعد اخرى ، واعددت ثبتـا لمؤلفاته ، وحققت تاريخ وفاته .

وهذه المسائل التى عرضت لها فى هذا الفصل كانت بمثابه التعريف به ، وازالة الغموض الذى يكتنف هـذه الشخصية الهـامة ، ولست بحاجة الى القـول بانه قد اعترضتنى بعض الصعوبات وانا بصـدد معالجة هذه المسائل ، وذلك يرجع الى قلة المعلومات التى امدتنا بها مصادر

---

(١) انظر هذه الدراسة ضمن مجموعة دراسات فلسفية مهداة الى استاذنا الدكتور ابراهيم مدكور ، باشراف وتصـدير الأستاذ الدكتور عثمان امين — رحمه الله — الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ م ، انظر هذه الدراسـة بعنوان : « واصل بن عطاء حياته ومصنفاته » . ص ٣٧ — ص ٧٨ .

الفرق وعلم الكلام ، مما اضطرنى الى التنقيب عنها فى ثنايا كتب الادب والتاريخ ، فضلا عن التراجم .

الفصل الثانى : التيارات الفكرية والدينية والسياسية فى عصره :

عرضت فى هذا الفصل لاهم هذه التيارات وموقفه منها ، فبينت موقفه من التيارات المخالفة ، وكيف تصدى لها ، ثم بينا موقفه من ظاهرة الوضع فى الحديث ، والتى انتشرت فى عصره ، وكانت عاملا هاما مع عوامل أخرى دفعت به الى استخدام العقل فى مجال الحديث ، ومعالجة المشكلات الدينية بوجه عام ، مما ادى به الى رفض بعض الاحاديث ، وهذه النزعة النقدية فى مجال الحديث ، أثارت عليه جمهور المحدثين فى عصره ، فجرحوه ، وبدعوه ، ورفضوا روايته للحديث .

على ان ظاهرة الوضع والحشو فى الحديث ، ادت الى شيوع ظاهرة التشبيه والتجسيم ، فكان من الضرورى ان نكشف عن مصادر هذه الظاهرة واسباب شيوعها وكيف وقف عمرو بن عبيد موقف العداء من اصحاب هذا التيار معلنا التنزيه المطلق للذات الالهية ، ومستدلا على ذلك بآيات من حكم التنزيل .

ثم تطرقنا الى عرض تيار الجبر والاختيار ، وحاولت ان اوضح مصادر هذه المشكلة ، وموقف عمرو فى تمسكه بحرية الارادة الانسانية ، فقد كان أول الذين دافعوا عنها من المعتزلة .

واخيرا عرضنا لعلاقته بالفرق الكلامية التى كانت فى عصره .

الفصل الثالث : ((النزعة العقلية عن عمرو بن عبيد)) :

يتناول هذا الفصل بيان نزعة عمرو بن عبيد العقلية ، وكيف ظهرت لديه ، وقد أوضحنا انها ظهرت نتيجة لعوامل اسلامية خالصة ، ولم يكن هناك ثمة مؤثرات أجنبية وافدة ادت الى ظهورها .

ولقد اوضحت اثر هذه النزعة العقلية عنده فى مجالين هامين : الأول : مجال التفسير . والآخر : مجال الحديث

الفصل الرابع : آراؤه الكلامية :

اوضحت فى هذا الفصل آراءه الكلامية والتى جاءت ثمرة لموقفه من مشكلات عصره ، فلقد خاض فى مشكلة القدر ، التى تعد من اهم المسائل فى مذهبه ، ومنها تتفرع قوله بالوعد والوعيد ، كما خاض فى مشكلة التنزيه ، وقرر التنزيه المطلق للذات الالهية ، واعتنق مذهب زميله فى الاعتزال والذى يتعلق بمرتكب الكبيرة وذلك بعد مناظرة تمت بينهما، انتهت بتركه مذهب أستاذه الحسن ، واعتناقه مذهب زميله واصل ابن عطاء ، وتفرع على هذه المسألة قوله فى تحديد الايمان .

وهذه المسائل تتعلق فى جملتها بالجانب النظرى من الايمان فهى اقرب الى ان تكون اصولا للاعتقاد . وهى بدورها حددت اصول العمل عنده ، فأبنا عن موقفه من فريقى الجمل ، والنزاع السياسى بين على رضى الله عنه ، ومعاوية ، وآرائه فى مشكلة الامامة ، واوضحنا كيف وضع مبادىء للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، تلك المبادىء التى أبرزت ايجابيته تجاه المشاركة فى حل مشكلات مجتمعه ، والعمل على اصلاحه ، ونشر العدل ، والمساواة بين الناس ، ومواجهة الحكام ، ونشر مبادىء الدين وتدعيمه فى قلوب الناس وعقولهم ، مما جعله قدوة يحتذى بها فى هذا المجال .

ولقد كونت هذه الآراء فى جانبها النظرى والعملى ، المادة الاولى لما سمى — فيما بعد — بمصطلح الاصول الخمسة ، ذلك المصطلح الذى ميز الفكر الاعتزالى عن غيره ، حيث ان اشتباك الفرق الكلامية وتداخلها ادى الى نوع من الخلط بينهما فميز المعتزلة انفسهم عن غيرهم من الفرق الاكلامية بهذه الاصول الخمسة .

هذه هى فصول البحث الاربعة ، قصدنا من خلالها ، ان نكشف عن شخصية هامة من شخصيات الاعتزال ، وان نوضح مذهبه الكلامى .

وانى لأرجو أن اكون قد وفقت فى الاقتراب من هذين الهدفين ، وإن يكون بحثى هذا قد وفق فى ان يضع هذه الشخصية ومذهبها فى موضعهما اللائق بهما فى تاريخ الحياة العقلية فى الاسلام .

والله الموفق ، واليه يرجع الامر كله .

القاهرة فى ١٧ شوال ١٤٠٥ هـ
٤ يولية ١٩٨٥ م

محمد صالح محمد السيد

الفصل الأول

حياة عمرو بن عبيد ومصنفاته

١ — اسمه ولقبه وكنيته .

٢ — مولده ونشأته .

٣ — تلمذته لأبى الحسن البصرى .

٤ — رفاقه فى مجلس الحسن .

٥ — اخلاقه .

٦ — مكانته .

٧ — مصنفاته .

٨ — وفاته .

١ ـ اسمه ولقبه وكنيته :

هو : أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب البصرى (١) ، وأصله من الموالى ، وولاؤه لبنى تميم (٢) ، فجده « باب » فيما يقول الجاحظ من سبى كابل ، من سبى عبد الرحمن بن سمرة ، وكان « باب » مولى لبنى العدوية (٣) ، من تميم القبيلة الشهيرة ، ويزيد المبرد الأمر تفصيلا فيقول : عمرو بن عبيد بن باب ، مولى بنى العدوية ، من بنى مالك ، من حنظلة (٤) ، وينتهى صاحب « تاريخ بغداد » الى القول : بأنه من سبى فارس ، وهو مولى لآل عرادة ، قوم من بلعدوية ، من حنظلة ، من تميم (٥) ، وهذا ما نجده عند الكعبى (٦) ،

---

(١) عمرو بن عبيد (بضم العين ، وفتح الباء واسكان الياء ، على التصغير) ، ويقيد ابن خلكان اسم جده « باب » فيقول : « ان اسم جده (باب) بباءين موحدتين بينهما الف ، وانما قيدته لانه يتصحف بناب » (انظر ابن خلكان : وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان ، بتحقيق احسان عباس ، دار الثقافة بيروت ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٠) .

(٢) المسعودى : مروج الذهب ، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٢٩٣ هـ ، الجزء الثالث ، ص ٣١٤ ، وانظر ايضا : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، بتحقيق على محمد البجاوى ، عيسى البابى الحلبى ، القسم الثالث ، ص ٢٧٣ .

(٣) الشريف المرتضى : أمالى السيد المرتضى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، الجزء الاول ، ص ١١٧ .

(٤) المبرد : الكامل فى اللغة والأدب ، بيروت ، الجزء الأول ، ص ٢٢٥ .

(٥) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، القاهرة ، ١٩٣١ م ، الجزء الثانى عشر ، رقم الترجمة ٦٦ ، ص ١٦٦ .

(٦) أبو القاسم البلخى الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » ، اكتشف المخطوطة وحققها فؤاد السيد ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، عام ١٩٧٤ م ، ص ٦٨

وابن خلكان (٧) ، وابن المرتضى (٨) ، ونشوان الحميرى (٩) ، وابن قتيبة (١٠) .

فعمرو بن عبيد — اذن — من الموالى ، وهو فيما يبدو فارسى الاصل ، تقدم اجداده اسرى من ايران (١١) ، وبالقطع الرق لم يجر عليه ولا على أبيه ، وانما جرى على جده باب .

وكونه من الموالى أمر شائع بين كبار شيوخ المعتزلة مثل : واصل بن عطاء ، وابى الهذيل العلاف ، ومعمر بن عباد ، وابى على الجبائى ، وغيرهم ، وتجدر الاشارة الى ان اغلب حملة العلم والكلام والفلسفة فى القرون الاولى للاسلام كانوا من الموالى ، وهذا ما يقرره ابن خلدون (١٢) .

يكنى عمرو بن عبيد بابى عثمان عند جميع من ترجموا له ،

---

(٧) ابن خلكان : وفيات الاعيان وانباء ابناء اهل الزمان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٠ .

(٨) ابن المرتضى : المنيه والأمل فى شرح الملل والنحل ، تصحيح توما ارتلد ، دار المعارف النظامية ، حيدر اباد الدكن ، ١٣١٦ هـ ، ص ٢٠ .

(٩) نشوان الحميرى : الحور العين ، حققه وضبطه ، وحقق حواشيه ، ووضع فهارسه ، كمال مصطفى ، مكتبة الخانجى بمصر ، ومكتبة المثنى ببغداد ، القاهرة ، ١٩٤٨ م ، ص ١١٢ .

(١٠) ابن قتيبة : المعارف ، حققه ، وقدم له ، الدكتور ثروت عكاشه ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، ص ٤٨٢ .

(١١) الشريشى : شرح المقامات الحريرية ، وهو الشرح الكبير من ثلاثة شروح للمقامات ، بدون تاريخ ، الجزء الأول ، ص ٣٧١ ، والبغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٦ وانظر ايضا :
Brocklmann : Geschicher Der Arabishen Litteratur, Leiden, Brill, 1937, p. 338..

(١٢) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة القاهرة ، ص ٤٠١ — ص ٤٠٢ .

ويلقبه ابن الجزرى (١٣) ، وابن حجر (١٤) ، والبغدادى (١٥) ، بالبصرى ، فيقولون أبو عثمان البصرى وذلك نسبة الى مدينة البصرة التى ولد ونشأ فيها .

٢ — مولده ونشأته :

اجمعت المصادر التى ترجمت لحياته على ان مولده كان عام ٨٠ هـ ، ولم يشذ عنهم الا ابن حجر ، الذى يذهب الى ان سنة مولده ، هو وواصل بن عطاء ، كانت عام ٣٠ هـ ، ومن المرجح أن يكون هذا خطأ وقع فيه ابن حجر ، وهو ينقل من المصادر القديمة ، خاصة وان بعض المصادر المعتزلية ذكرت هذا التاريخ وهو عام ٨٠ هـ تاريخا لميلاده (١٦).

ولم تمدنا المصادر بمعلومات عن حياته وظروف نشأته بالبصرة ، الا انها امدتنا بمعلومات يسيرة عن ابيه وعمله ، فتذكر المصادر أن اباه كان نساجا (١٧) ، ويذكر الذهبى أن عمرا كان نساجا كابيه (١٨) ، غير ان الأب تحول شرطيا للحجاج بن يوسف ، ويحدد صاحب « تاريخ بغداد » عمله بانه كان من حرس السجون (١٩) .

---

(١٣) ابن الجزرى : غاية النهاية فى طبقات القراء ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٩٣٣ م ، ج ١ ص ٦٠٢ .

(١٤) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر اباد الدكن ، الهند ، ١٣٢٦ هـ ، اعيدت بالاوفست من طريق دار صادر ، بيروت ، ج ٨ ص ٧٠ .

(١٥) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٦ .

(١٦) روى ذلك ابن المرتضى عن الخياط المؤرخ المعتزلى (انظر : المنية والامل ، ص ١٨ ، والشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ص ١١٨) ، وقارن ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ٨ ، ص ٧٢ .

(١٧) الشريشى : شرح المقامات الحريرية ، ج ١ ص ٣٧١ .

(١٨) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، القسم الثالث ، صفحة ٢٧٩ .

(١٩) البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٧ وايضا ابن قتيبة : المعارف ، ص ٤٨٣ ، والشريف المرتضى : أمالى المرتضى ج ١ ، ص ١١٨ .

ويبدو ان سيرة ابيه الاخلاقية لم تكن حسنة ، على عكس ابنه الذى نشأ فى طاعة الله ، مما جعل الناس اذا راوا عمرا مع ابيه يشيرون اليه بقولهم : هذا خير الناس ابن شر الناس ، فيرد عليهم ابوه « عبيد بن باب » بقوله : صدقتم هذا ابراهيم وانا آزر (٢٠) .

كما يبدو ايضا ان النزعة الدينية لم تكن متحكمة فى ابيه ، فقد وصفته المصادر المختلفة بانه رجل سوء ، وعندما قيل له : ان ابنك يختلف الى الحسن البصرى ، ولعله ان يكون !! (٢١) ، قال : واى خير يكون من ابنى ، وقد اصبت امه من غلول (٢٢) ، وانا ابوه (٢٣) .

واغلب الظن ان تلك النزعة الدينية التى اشتهر بها عمرو بن عبيد ، وهذا الميل الى الزهد والتقوى والورع والعبادة ، كانا استعدادا ذاتيا لديه ، نما وتعمق بفضل اقتدائه باستاذه الحسن البصرى ، فلم يكن لنشأته الاسرية اثر واضح فيه ، بل ربما تكون هذه النزعة الدينية المتحكمة فيه ، وحسن سيرته الاخلاقية رد فعل لفساد ابيه وجده من

---

(٢٠) ابن قتيبة : المعارف ، ص ٤٨٣ .

(٢١) هكذا فى النص ويبدو أن المقصود ان يكون مثله فى العبادة والزهد والتقوى والورع فهو امام التابعين . (ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ص ٤٦٠) .

(٢٢) يقول ابن منظور : غل ، يغل ، غلولا ، واغل : خان ، ... وخص بعضهم به الخون فى الفيء والمغنم . واغله : خونه ... قال ابن الاثير : وقد تكرر ذكر الغلول فى الحديث ، وهو الخيانة فى المغنم ، والسرقة من الغنيمة ، وكل من خان فى شىء خفية فقد غل ، وسميت غلولا لان الايدى فيها مغلولة ، اى ممنوعة ، مجعول فيها غل ، واحاديث الغلول فى الغنيمة كثيرة ... (انظر : لسان العرب مادة غلل) ، وهذا يجعلنا نتساءل هل اصاب عبيد زوجه من مغنم وهل هى اسيرة حرب ؟ !! ، ان المصادر التى بين ايدينا لا تذكر لنا شيئا فى هذا الصدد .

(٢٣) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٠

الناحيتين الدينية والأخلاقية (٢٤) .

هذا ما تمدنا به المصادر عن ظروف نشأته بالبصرة ، وهو قدر لا يسمح بتكوين صورة دقيقة عن ظروفه الاسرية ، ولا عن كيفية نشأته بالبصرة ، غير انها تمدنا ببعض المعلومات عن تكوينه العلمى .

٢ - تلمذته للحسن البصرى :

تذكر المصادر جميعها انه تتلمذ على يد امام البصرة آنذاك وهو ابو سعيد الحسن البصرى (٢٠ - ١١٠ هـ) ، والمشهور فى عصره بالعلم والزهد والورع ، وهو كما يصفه ابن المرتضى : سيد التابعين وحاله فى الفضل والعلم ودعاء الناس الى الدين مشهور (٢٥) .

وكان الحسن البصرى صاحب مدرسة او حلقة علمية ، يلقى فيها بمختلف العلوم الاسلامية ، محاولا ما استطاع — هو وتلاميذه — تجنب فتن السياسة والدنيا ، ومن هذه المدرسة الاولى — المبكرة — ظهرت كل الفرق المتعارضة ، فالزهد ومدرسته ينسبان اليها ، والقدرية تمت اليها باكبر الاسباب ، والمعتزلة منها خرجت ، واهل السنة والجماعة يعتبرون الحسن البصرى من سلف الامة الإسلامية (٢٦) .

ولقد اشار ياقوت الحموى الى هذه المكانة العلمية والدينية للحسن البصرى ، وتلمذة عمرو بن عبيد ورفاقه فى الدراسة : كقتادة بن دعامة

---

(٢٤) يذكر الشريف المرتضى فى بيان فساد سيرة جده الاخلاقية : « أن عبيد بن باب ، كان بوابا للحكم بن أيوب ، وكان باب (جد عمرو) مكاريا ، له دكان معروف يقال له دكان باب ، وكان فارسيا ، وللفرزدق (الشاعر المشهور) معه خبر مشهور ، تركنا ذكره لشهرته ولفحش فيه » (انظر : الأمالى ، جـ ١ ص ١١٧) .

(٢٥) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٢٢

(٢٦) الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧م ، جـ ١ ص ٣١٥ .

السدوسى ، وواصل بن عطاء ، وفرقد السبخى ، فيقول : « ويجمع فى مجلسه ضروب الناس ... هذا يأخذ عنه الحديث ، وهذا يلقن منه التأويل ، وهذا يسمع الحلال والحرام ، وهذا يتبع فى كلامه العربية ، وهذا يحرر له المقالة ، وهذا يحكى الفتيا ، وهذا يتعلم الحكم والقضاء ، وهذا يسمع الموعظة ، وهو (فى) هذا كالبحر العجاج ، وكالسراج الوهاج تألقا ، ولا ننسى مواقفه ، ومشاهد بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، عند الامراء وأشباه الامراء بالكلام الفصل ، واللفظ الجزل ، مع شارة فى الدين وبهجة فى العلم ، ورحبة التقى ، لا تثنيه لائمة فى الله ، يجلس تحت كرسيه قتادة (بن دعامة السدوسى) صاحب التفسير ، وعمرو (بن عبيد) وواصل بن عطاء صاحبا الكلام ، وابن أبى اسحق صاحب النحو ، وفرقد السنجى صاحب الدقائق ، هؤلاء ونظراؤهم ممن ذا مثله ، ومن يجرى مجراه » (٢٧)

تتلمذ عمرو بن عبيد على يد هذا الاستاذ الجليل ، وليس من شك فى انه استفاد من هذه التلمذة ، فاكتسب علما بكثير من العلوم الدينية واللغوية من : قرآن ، وحديث ، وتفسير ، ونحو ، وعقائد ، ولقد أشار ابن الجزرى الى هذا بقوله : ان عمرا روى الحروف عن الحسن البصرى ، وروى عنه الحروف بشار بن ايوب (٢٨) ، كما ذكر الشريشى : أن عمرا جالس الحسن حتى حفظ عنه شيئا من علومه واشتهر بفضل صحبته (٢٩) .

ويقرر ابن خلكان انه درس عن الحسن الفقه والحديث (٣٠) ، ويورد لنا القاضى عبد الجبار رواية عمرو الفقه عن الحسن فيقول فى طبقاته : وروى عن عثمان البتى انه سأل (اى سأل عمرو بن عبيد

(٢٧) ياقوت الحموى : معجم الادباء ، مطبعة السعاده ، ١٢٨٣ هـ ، ج ١٦ ، ص ٩٦ — ٩٧ .
(٢٨) ابن الجزرى : غاية النهاية فى طبقات القراء ، ج ١ ص ٦٠ .
(٢٩) الشريشى : شرح المقامات الحريرية ، ج ١ ص ٢٧٠ .

من خمسين مسألة فى الطلاق ، كل ذلك كتبه عن الحسن ، فقال البتى : فاتهمته (اى اتهمته بالكذب) ، ثم رجعت الى نفسى فقلت : ان جاز ان اسأله من هذا كله ، جاز ان يسأل هو الحسن (٣٠). ذلك لما هو مشهور عن عمرو بن عبيد من العلم والفضل .

على أن المصادر لم تدلنا — على وجه التحديد — على الوقت الذى تتلمذ فيه عمرو بن عبيد على الحسن البصرى ، غير انه يمكن ان نستنتج ذلك الوقت بأنه كان قبيل المائة من سنى الهجرة بقليل ، ذلك ان عمرا ولد — كما ذكرنا — عام ٨٠ هـ ، ومات الحسن عام ١١٠ هـ ، فتكون تلمذته له فى حدود العشرين من عمره ، او اقل من ذلك بسنوات ، ولعل هذا الاستنتاج يؤيده ما رواه ابن حجر من قول الحسن البصرى حين سئل عن عمرو بن عبيد ، فقال سيد شباب أهل البصرة ما لم يحدث ، وقوله : نعم الفتى عمرو بن عبيد ما لم يحدث (٣٢) ، وهذا أيضا ما نجده عند نشوان الحميرى (٣٣) ، والشريشى (٣٤) ، وهذا يفيد أنه كان فتى فى مقتبل العمر ، أيام كان يختلف الى الحسن البصرى ، وكان الحسن البصري قد أسن ، كما يفيد ايضا انه كان تلميذا متقدما فى مجلس الحسن ، مما جعله من رؤساء المجلس بعد وفاة الحسن البصرى (٣٥) .

ويبدو أن عمرو بن عبيد كان ذا حرية فى التفكير ، أدت الى أنه لم يتابع استاذه متابعة تامة ، فثمة خلاف وقع بينهما يتعلق بالتأويل العقلى للنصوص الدينية ، كما اختلفا حول الراى فى الفريقين المتنازعين (٣٦) .

(٣٠) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٢ ص ١٠١ .
(٣١) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٢ .
(٣٢) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١ ص ٨٢ .
(٣٣) نشوان الحميرى : الحور العين ، ص ١١١ .
(٣٤) الشريشى : شرح المقامات الحريرية ، ج ١ ص ٢٧٠ .
(٣٥) الشريف المرتضى امالى السيد المرتضى ، ج ١ ص ١١٧
(٣٦) سوف نتناول ذلك تفصيلا عند بياننا لمذهبه الكلامى .

غير ان هذا لم يقدح فى العلاقة بينهما فقد كان التلميذ محل تقدير استاذه — كما بينا — وكان الاستاذ محل تقدير وتعظيم واجلال من تلميذه، فيروى ابن قتيبة : ان عمرا اشترى ازارا للحسن ، بستة دراهم ونصف ، فاعطاه (اى اعطى للرجل الذى اشترى منه) سبعة دراهم ، فقال الرجل : انما بعته بستة دراهم ونصف ، فقال عمرو : انى اشتريته لرجل لا يقاسم اخاه درهما (٣٧) .

غير ان معظم المؤرخين قد وقفوا عند ذكر خلاف عمرو او واصل مع استاذيهما الحسن (٣٨) ،ولم يشيروا الى استمرار العلاقة بينهما وبين الاستاذ ويمكننا هنا ان نؤكد ان العلاقة بين التلميذين واستاذهما استمرت حتى وفاته ، فكان كلاهما يحضر مجالسه ، ويستمع الى نصائحه وعظاته ، ويحفظ من وصاياه الشيء الكثير . يدلنا على هذا كتاب ارسله واصل الى عمرو ، حين بلغه ان عمرا حاد عن نهج استاذه فى التفسير ، وهذا الكتاب ارسله واصل بعد وفاة الحسن ، وفى هذا الكتاب اخذ واصل يذكر عمرا بكلام استاذه ، فى آخر درس له ، وان ذلك الدرس كان بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة (٣٩) . وهذا يدل على ان واصلا وعمرا لم يفارقا استاذهما ، بل استمرت العلاقة بينه ، وبينهما قائمة ، والمودة باقية ، وانهما كانا يتنقلان معه حيث ذهب ، حتى كان هذا المجلس الاخير ، الذى يذكره واصل : بالمدينة بمسجد سول الله صلى الله عليه وسلم ، ونحن نعلم ان الحسن كان يقيم بالبصرة ، وتوفى بها .

---

(٣٧) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ج ١ ، ص ١٥١ .

(٣٨) ذلك الخلاف الذى كان سببا عند كثير من المؤرخين فى ظهور المعتزلةكفرقة منشقة عنحلقة الحسن ، نسبه المؤرخون الى واصل بنعطاء ، وبعضهم نسبه الى عمرو بن عبيد ، وسوف نناقش هذا تفصيلا فيما بعد .

(٣٩) سوف نشير الى هذا الكتاب تفصيلا عند بياننا لمذهبه الكلامى وقد أورد هذا الكتاب ابن عبد ربه : (فى العقد الفريد ، بتحقيق محمد سعيد العريان ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣م ، ج ٢ ، ص ١٩٨ — ص ١٩٩) .

وثمة دليل آخر على بقاء علاقة عمرو بن عبيد بأستاذه حتى توفى بعد ما اسن ، وهو ما ذكره صاحب « تاريخ بغداد » ،من أن حميدا حدث اصحابه بحديث ، فقال عمرو : كان الحسن يقوله ، فلما قال عمرو هذا قالحميد لبعض اصحابه: لا تاخذوا عنهذا(اى عن عمرو بن عبيد)شيئا، فانه يكذب على الحسن ، كان يأتى الحسن بعد ما اسن ، فيقول : يا ابا سعيد اليس تقول كذا — للشيء الذى ليس من قوله — فيقول الشيخ براسه هكذا (٤٠) ، فهذا يدل دلالة واضحة على ان العلاقة قد استمرت ، والاستفادة من الاستاذ كانت قائمة حتى وفاة الحسن ، ولعل اصحاب الحديث لم يقصدوا اثبات هذا الامر ، وانما قصدوا بيان كذبه فى الرواية عن الحسن ، وكيف انه لم يكن يتحرى فى الرواية عنه ، فيستغل تقدمه فى السن ، ليأخذ منه الموافقة على نشر آرائه ، واذاعة الاحاديث التى تؤيدها (٤١) .

واذا كنا بصدد بيان تلمذته على الحسن البصرى ، فيجدر بنا ان نشير الى ان بعضا من المصادر اشارت الى تلمذة لعمرو بن عبيد سابقة على تلمذته على الحسن ، هذه التلمذة كانت على يد الامام ابى هاشم بن محمد بن الحنفية فيقول طاش كبرى زاده : ان عمرو ابن عبيد اخذ علم الاصول اولا عن ابى هاشم بن محمد بن الحنفية ، ثم آخرا من واصل بن عطاء ، واخذ الفقه والحديث عن الحسن البصرى (٤٢) . كما يروى ابن المرتضى عن شبيب بن شبه قوله : ما رايت فى غلمان ابن الحنفية اكمل من عمرو بن عبيد ، فقيل له : متى اختلف عمرو الى ابن الحنفية ، فقال : ان عمرو غلام واصل ، وواصل غلام محمد

---

(٤٠) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٠ .

(٤١) انظر ذلك تفصيلا فى موقف اهل الحديث من عمرو بن عبيد وسوف نشير اليه فيما بعد .

(٤٢) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ، بمراجعة وتحقيق : كامل بكرى ، وعبد الوهاب ابو النور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، الجزء الثانى ، ص ١٦٤ .

(ابن الحنفية) (٤٣) ، كما يروى ابن المرتضى سند المعتزلة ويصله بالرسول صلى الله عليه وسلم مارا بالامام محمد بن الحنفية فيقول :
« وسند مذهبهم اوضح من الفلق ، اذ يتصل الى واصل (بن عطاء) وعمرو (بن عبيد) اتصالا ظاهرا شاهدا ، وهما اخذا عن محمد ابن على بن ابى طالب وابنه ابى هاشم عبد الله بن محمد ، ومحمد هو الذى ربى واصلا ، وعلمه حتى تخرج واستحكم ، ومحمد اخذ عن ابيه على بن ابى طالب عليهم السلام ، عن رسول الله على الله عليه وعلى اله وسلم ، وما ينطق عن الهوى (٤٤)

ويمكن أن نستخلص من هذه النصوص ان عمرو بن عبيد قد اخذ عن محمد بن الحنفية ، وعن ابنه ابى هاشم ، كما ذكرت النصوص ايضا ان ثمة علاقة بين واصل بن عطاء ، ومحمد بن الحنفية وابنه ابن هاشم (٤٥) .

غير انه يمكن القول بأن ما ذكرته المصادر عن اخذ واصل بن عطاء او عمرو بن عبيد عن الامام محمد بن الحنفية ، ليس صحيحا من الناحية التاريخية ، ذلك أن واصلا وعمرا قد ولد كلاهما عام ٨٠ هـ ، وتوفى الامام محمد بن الحنيفة عام ٨١ هـ ، وقيل عام ٨٣ هـ ، وذلك بالمدينة ، فلا يعقل أن يأخذا عنه فى سنى الطفولة الاولى المبكرة ، بل يكاد يكون

---

(٤٣) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ١٦

(٤٤) نفس المصدر : ص ٧ .

(٤٥) وهناك نصوص اوردها القاضى عبد الجبار (انظر : شرح الاصول الخمسة ، ص ١٢٩ ، والمحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد بن متوية ، تحقيق عمر السيد عزمى ، مراجعة الدكتور احمد فؤاد الاهوانى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٤٣٢) وايضا ابن ابى الحديد : شرح نهج البلاغة ، بيروت ، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٤م ، ج ١ ، ص ٢٨ ، ج ٢ ص ٢٠٨ .

الامر مستحيلا ، اذا اخذنا بتلك الروايات التى تذكر ان وفاة محمد ابن الحنفية . كانت سنة ٧٢ هـ او ٧٣ هـ (٤٦)

وقد يكون من المحتمل ، أن يتتلمذ واصل بن عطاء على أبى هاشم ابن محمد بن الحنفية الذى توفى عام ٩٨ هـ ، ويرجح هذا الاحتمال ان مدرسة ابن الحنفية كانت بالمدينة (وهى موطن ولادة واصل ابن عطاء) ، وقد تولى التدريس فيها بعد وفاته ولداه الامامان : ابو هاشم بن محمد بن الحنفية ، والحسن بن محمد بن الحنفية (ت ١٠١ هـ) ، وكانت هذه المدرسة تعد البدايات الاولى للفكر الاسلامى ، وهناك من المصادر ما يشير الى ان هناك علاقة قربى بين واصل بن عطاء وابى هاشم بن محمد بن الحنفية ، على أن هذه المصادر فى جملتها مصادر معتزلية ، فيقول الكعبى : « وكان (اى واصل ابن عطاء) خالا لابى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وهو مولى لهم (٤٧) كما يقرر هذا ايضا القاضى عبد الجبار (٤٨) .

ويبدو أن عمرو بن عبيد الذى نشأ بالبصرة ، لم يأخذ عن الإمام ابى هاشم أخذا مباشرا ، وانما عرف آراءه عن طريق واصل بن عطاء ، والذى فيما يبدو قد ارتحل الى البصرة قبيل وفاة الامام ابى هاشم او بعدها بقليل فى الاغلب ، وصحبه عمرو بن عبيد صحبة طويلة .

وثمة أمور قد تدعو الى اثارة الشك فى اخذ واصل بن عطاء ، وبالتالى عمرو بن عبيد عن ابى هاشم منها : ان معظم المصادر التى قررت هذه الصلة كانت ذات ميول شيعية ، كالكعبى ، والشريف المرتضى ،

---

(٤٦) الدكتور ابو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته ، ضمن مجموعة دراسات فلسفية ، ص ٤٤ .

(٤٧) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٩٠ .

(٤٨) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة صفحة ٢٣٤ .

وابن ابى الحديد ، وابن المرتضى ... وغيرها ، وثانيـــا ان هـــذه فى جوهرها كانت محاولة لوصل ســند المعـــتزلة بعلى بن ابى طالب ، بالرســول صلى الله عليه وسلم ، حتى لا يكون مذهبهم بدعة حادثة ، وهذا ما حاوله المدافعون عن المعتزلة (٤٩) ، وثالثا : راى واصل وعمرو ابن عبيد فى اصــحاب وقعــة الجمــل ، فبينما واصل فسق احــد الفريقين ، يرى عمرو ان كليهما فاسق ، ومن هنا يستبعد ان يكونا قد اخــذا من ابى هاشم هذا الراى ، الذى يلقى الشكوك حول جـــده رضى الله عنه.

غير ان هذه الامور — فى راينـــا — لا تحـــول دون هذه التلمذة ، فهنـــاك بجانب المصادر التى لها ميول شيعية ، مصـــادر اخرى غــير شيعية قررت هذه الصلة ، فضلا عن اننا نعـــلم ان واصـــل بن عطـــاء ، وكذلك عمرو بن عبيد كانا يتمتعان بنزعة استقلالية فى التفكير ، مما جعلهما لا ياخذان برايهما فى الامامة (واقصد الامام محمد بن الحنفية وابنـــه ابى هاشم) ويتخذ كلاهما لنفسه رايا مستقلا بعد فترة التلمذة ، لاننـــا نلاحظ ان فترة تلمذة واصل على ابى هاشم ، كانت فى سنوات عمـــره الاولى وحتى مطلع الشباب ، لان ابا هاشم قد توفى ، وكان واصـــل وعمرو لم يتجاوزا الثامنة عشر من عمرهما ، وهى فترة لا تسمح بتكوين راى صائب ســـديد ، على ان رايهما فى فريقى الجمل ، لم يمنع من ان يتتلمذ زيد بن على ، على واصل بن عطـــاء ، وان يكون الزيدية فى الاصول معتزلة .

من هنا لا يمتنع ان يكون واصل بن عطـــاء قد تلقى علومه الاولى

---

(٤٩) انظر على سبيل المثال : القاضى عبد الجبار : فضـــل الاعتزال وطبقات المعـــتزلة ص ١٦٤ ، والمحيط بالتكليف ، ص ٤٣٢ ، وشرح الاصول الخمسة ص ١٢٨ ، والكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقـــالات الاسلاميين ص ٩٠ ، والشريف المرتضى : الامالى ج ١ ص ١١٧ .

على يد ابى هاشم بن محمـــد بن الحنفية ، ثم ثانيـــا على يد الحسن البصرى ، ويكون عمرو قد تلقى علومه الاولى على يد الحسن البصرى ، ثم سمع من واصل ما كان قد تلقـــاه من ابى هاشم فى الاصـــول ، فيكون عمرو بن عبيد بذلك حصيلة هذين الاستاذين الحسن البصرى بتلمـــذة مباشرة ، وابى هاشم بن محمد بن الحنفية بتلمذة غير مباشرة (٥٠) .

٤ — رفاقه فى مجلس الحسن :

اشار ياقوت الحموى الى ان مجلس الحسن البصرى ، كان يضم شخصيات كثيرة، كانوا رفاقا لعمـــرو بن عبيـــد فى الدراســـة على يد الحسن البصرى من اشـــهرهم فى هذا المجـــال : قتادة بن دعامة السدوسى (٥١) (ت ١١٧ هـ) ، وواصل بن عطـــاء (٥٢) (ت ١٣١ هـ)

---

(٥٠) انظر ايضـا الدكتور ابو الوفا التفتازانى : واصل بن عطـــاء : حياته ومصنفاته ص ٤٣ — ص ٤٥ .

(٥١) يكنى بابى الخطاب ، وكان يقول بشىء من القدر (انظـــر ابن ســعـــد : الطبقات الكبرى ، بيروت ، ١٣٣٧ هـ = ١٩٢٨م ، المجلد الســـابع ، ص ٢٢٩) ، ولقوله بالقـــدر يدرجه الكعبى والقـــاضى عبد الجبار ، فى طبقات المعتزلة (انظر : الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٧٩ ، ص ٩٤ ، ص ٩٥ ، ص ٩٦ ، ص ١٠٠ ، ص ١٠٣ — ص ١٠٤ ، والقاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٣٤١ ، وابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٤) وهو يعتبر عند هؤلاء المؤرخين لطبقات المعتزلة من المحدثين الثقات ، روى عن الحسن ، وعن ســعيد بن المسيب ، وجابر بن زيد ، والحسن بن ابى الحســن ، ويبدو ان ثمة خلافا وقع بين قتادة وعمرو بن عبيـــد — وســـوف نشير اليه فيما بعد — ادى الى اعتزال عمرو عنه ، فاطلق عليه قتادة وعلى من تبعه اسم المعتزلة ، وهذا الخـــلاف وقع بينهما بعد وفاة الحسن ، وكان كلاهما رئيسين متقدمين فى مجلس الحســن (انظر : الشريف المرتضى : الامالى ج ١ ، ص ١١٤ . وابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ١ ص ٦٠٩) .

(٥٢) واصل بن عطاء : يكنى : بابى حذيفـــة (الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ص ٦٧ ، والقاضى عبد الجبار : فضـــ

وهو رفيقه فى تأسيس مدرسة المعتزلة ، وقد كانت له مكانة كبيرة عنده ، فيروى القاضى عبد الجبار عن ابى عمر قال : كنا نأتى عمرو ابن عبيد ، فيقول لنا : ائتوا ابا حذيفة ، فوالله لمجلس منه يوما خير من مجلس منى اسبوعا ، ومجلس منه اسبوعا خير منى شهرا ، والله ما احد احب الى من ان القى الله بصحيفة من صحيفة واصل

= الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٢٤ ، وابن المرتضى . المنيه والامل ص ٢٩) وبابى الجعد (الجاحظ : البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٢٩) ، ويلقب بالبصرى نسبة الى مدينة البصرة التى نشأ بها (الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ص ٣ ، ص ٢٦٧) ، والغزال ، غير انه لم يكن غزالا ، وانما كان فيما يقول المبرد يلازم سوق الغزالين ليعرف النساء المتعففات فيجعل صدقته لهن (انظر : المبرد : الكامل فى اللغة والادب ، ص ١٤٣ ، ولد عام ٨٠ هـ ، وتوفى عام ١٣١ هـ ، (ولمزيد من التفصلات فى معرفة ترجمته واخباره ومذهبه الكلامى ، انظر المصادر التالية : الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ص ٦٤ وما بعدها . القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٢٤ وما بعدها . ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٩ وما بعدها ، والشريف المرتضى : امالى السيد المرتضى ، ج ١ ص ١١٣ وما بعدها . وغير هذه المصادر المعتزلية يمكن الرجوع الى : ابن حجر : لسان الميزان ، طبعة الهند ، ١٣٢٩ هـ ، ج ٦ ، ص ١١٤ . وابن خلكان : وفيات الاعيان ، القاهرة ، ١٣١٠ هـ ، ج ٢ ، ص ١٧٠ (طبعة اخرى) . وابن العماد : شذرات الذهب فى اخبار من ذهب ، القاهرة ، ١٣٥٠ هـ . ج ١ ، ص ١٨٢) . ونشوان الحميرى : الحور العين ، ص ٨١ ، ص ٢٠٦ ، ص ٢٠٩ ، وياقوت الحموى : معجم البلدان ، ليبزج ، ١٨٦٦ هـ ، ج ٥ ، ص ٣١٠ ، ص ٣١١ ، وابن النديم : الفهرست الملحق ، ابن شاكر الكتبى : فوات الوفيات ، القاهرة ، ١٩٢٢ م ، ج ٢ ، ص ٣١٧ ، وطاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج ٢ ص ٣٤ . وغيرها من المصادر ثم انظر بحثا لاستاذ الدكتور ابو الوفا التفتازانى بعنوان : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ، ضمن مجموعة من الدراسات الفلسفية ص ٣٩ وما بعدها ، كشف فيه سيادته عن جوانب كثيرة كانت مجهولة فى حياة واصل بن عطاء كما اعد ثبتا بمصنفاته ، فهو بحث هام فى هذا المجال وقد استفدت منه كثيرا فى هذا البحث .

ابن عطاء ... » (٥٣) ، وكذلك ما يرويه عن ابى عوانه من انه قال : شهدت عمرو بن عبيد ، وابا حذيفة كان خطيب القوم ، فقال له عمرو : تكلم يا ابا حذيفة ، فخطب فابلغ ، ثم سكت فقال عمرو : ترون لو ان الملائكة ، او نبيا من الانبياء ، اكان يزيد على هذا ؟ (٥٤)

ويبدو أن هذه المكانة العظيمة لواصل عند عمرو قد استمرت حتى بعد وفاة واصل ، فلقد عتب رجل من المعتزلة جليل — فيما يقول الكعبى — على عمرو بن عبيد ، فى شىء كان بينهما ، فانشد معرضا به :

ان الزمان وما تفنى عجائبه
ابقى لنا ذنبا واستأصل الراسا

ثم قال : يرحم الله واصل بن عطاء ، فرفع عمرو بن عبيد راسه ، وقد اغرورقت عيناه ، ثم قال : نعم ، يرحم الله واصل بن عطاء ، كان لى راسا ، وكنت له ذنبا ، والله ما رايت أعبد من واصل ابن عطاء قط ، والله ما رايت اعلم من واصل بن عطاء ، والله الذى لا اله الا هو لصحبت واصل بن عطاء ثلاثين سنة — او قال عشرين سنة — ما رايته عصى الله قط (٥٥) .

ويبدو ان واصل بن عطاء ، كان له من قوة الشخصية والتأثير — فى عمرو بن عبيد — ما يمكنه أن يقف موقف الناصح والمرشد له ، فمما يروى فى هذا المجال ، أن انسانا سأل عمرا عن شىء يتعلق بالقدر بحضرة واصل ، فتكلم السائل بشىء اغضب عمرا ، فاجاب عمرو

---

(٥٣) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٣٦ .

(٥٤) نفس المصدر : ص ٢٣٥ ، وانظر ص ٢٣٦ ايضا . وايضا الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ٢ ، ص ١٧٥ .

(٥٥) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٦٧ ، ص ٩٠ .

بجواب لم يرضه واصل ، فقال له واصل : اياك واجوبة الغضب ، فانها مندمة ، والشيطان يكون معها ، فى تضاعيفها هزة ، وقد أوجب الله تعالى على نبيه أن يستعيذ من همزات الشيطان ، بقوله تعالى : « أعوذ بك من همزات الشياطين ... الى خاتم الآية » وقلما شاهدت احدا تثبت فى جوابه ، وما ينطق به لسانه ، فيلحقه اللوم (٥٦) .

ومن الذين عاصروا عمرا وزاملوه فى الأخذ عن الحسن البصرى الزاهد المشهور فرقد السبخى (٥٧) ، الذى اعتبره الحسن البصرى من اصحاب الاكيسة ، بل اعتبره من مجانين العباد (٥٨) ، ويقول عنه ياقوت

(٥٦) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ص ١١٤ .
(٥٧) ويكنى بأبى يعقوب (انظر ابن سعد : الطبقات الكبرى ، المجلد السابع ، ص ٢٤٣) وقد حقق الدكتور كامل الشيبى نسبه بالسبخى (بالباء والخاء) لا السنجى (بالنون والجيم) كما هو معروف ، وهذا هو الحق ، وذلك نسبة الى سبخة البصرة التى سكنها فيما يذكر السمعانى . (انظر : الانساب : ليدن ، ١٩١٢ ، طبعة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة ، ورقة ٢٨٨) وكذلك ابن الجوزى يقيده بهذا الاسم ويعتبره من الطبقة الثالثة من اهل البصرة مع قتادة بن دعامة السدوسى ومالك بن دينار (انظر صفة الصفوة ، طبعة حيدر اباد الدكن ، ١٣٥٥ هـ ، ج ٣ ص ١٩٥ ، ص ١٨٢ ، ص ١٩٧) وأيضا المناوى (انظر : الكواكب الدرية فى ترجمة السادة الصوفية ، مصر ، ١٩٣٨ م ج ١ ص ١٤٧) وابن العماد : شذرات الذهب فى اخبار من ذهب ، ج ١ ، ص ١٨١ (وهناك من ينسبه سبخة الكوفة كالذهبى (ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ج ٢٣ ، ص ٣٤٦) والبغدادى ، فيكون لقبه السبخى سواء نسب الى سبخة البصرة او سبخة الكوفة ، وقد لقبه بالسبخى ايضا الكعبى وهو من اقدم مؤرخى المعتزلة (انظر : تهذيب التهذيب ج ٨ ص ٢٦٢) ولمزيد من التفصيلات حول حياته الروحية (انظر : الدكتور كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ، دار المعارف ، ١٩٦٩ م ، الطبعة الثانية ، ص ٢٧٩) .
(٥٨) الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثامنة ، ١٩٨٠ ، الجزء الثالث ، ص ١٥٥ .

الحموى : انه من اصحاب الدقائق (٥٩) ، وهو من المحدثين ويوضع فى طبقاتها (٦٠) غير انه شغله التعبد عن الحديث (٦١) ، ولذلك يعرض النقلة عن حديثه ، وقد كان متأثرا فى زهده بكثير من المصادر الأجنبية (٦٢) ، ومات أيام الطاعون بالبصرة سنة احدى وثلاثين ومائة (٦٣) .

هؤلاء أشهر من عاصرهم عمرو ، وهو فى حلقة الحسن البصرى ، تلك الحلقة التى كانت تتسع لسائر العلوم الاسلامية والعربية على أن لعمرو اصحابا صحبوه فى الاعتزال ، وكانوا من الدعائم الاساسية فى نشر المذهب الاعتزالى ، كما كان ايضا له تلاميذه الذين حملوا رسالة الاعتزال بعده ، وبهؤلاء جميعا انتشر الاعتزال فى الآفاق وتكونت المدرسة كمدرسة كلامية بل تعد من أكبر المدارس الكلامية فى الاسلام

٥ ــ أخلاقه :

سئل الحسن البصرى عن اخلاق عمرو بن عبيد ، فقال للسائل : لقد سألت عن رجل كان الملائكة أدبته ، وكان الانبياء ربته ، اذا قام بأمر قعد به ، وان قعد بأمر قام به ، وان أمر بشىء كان الزم الناس له ، وان نهى عن شىء كان اترك الناس له ، ما رأيت ظاهرا أشبه بباطن ، ولا باطنا اشبه بظاهر منه (٦٤) .

---

(٥٩) ياقوت الحموى : معجم الادباء ، ص ١٦ ، ص ٩٧ .
(٦٠) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ص ٩٧ .
(٦١) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، المجلد السابع ، ص ٢٤٣ .
(٦٢) انظر ذلك تفصيلا عند كلا من : الدكتور كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٧٩ — ص ٢٨١ ، وأيضا الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ٣ ، ص ١٥٠ — ص ١٥٥ .
(٦٣) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ٨ ، ص ٢٦٢ ، وأيضا : ابن سعد : الطبقات الكبرى ، ج ٧ ، ص ٢٤٣ .
(٦٤) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٥ ، وابن خلكان : وفيات الأعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٠ .

لقد أجمل الحسن البصرى صفات عمرو الاخلاقية ، فى هذه الشهادة التى يقدمها فى وصف تلميذ من أجل تلاميذه ــ وقد أبنت المصادر المختلفة ــ الاعتزالية منها وغير الاعتزالية ــ هذه الشهادة .

فيقول الحصرى : كان ميالا الى الصمت ، قليل الكلام ، لا يكاد يتكلم ، واذا تكلم لم يكن يطيل ، وكان يقول : لا خير فى المتكلم اذا كان كلامه لمن يشهده ، دون قائله ، واذا طال الكلام عرضت للمتكلم أسباب التكلف ، ولا خير فى شىء يأتيك به التكلف (٦٥) .

وهذا القول من عمرو يشير الى انه كان يريد من المتكلم ان يطابق قوله فعله ، اى لا فرق بين القول والعمل ، ما أحوجنا فى حياتنا المعاصرة الى مثل هذا المبدأ الأخلاقى فى معالجة مشكلاتنا ، ولعل هذا قريب مما قاله السرى السقطى ــ أحد صوفية الاسلام ــ « من عجز عن أدب نفسه ، فهو عن أدب غيره أعجز » . كما يشير قوله أيضا الى ذمة التكلف فى الحديث ، لما يكون فى التكلف من نفاق ورياء .

من أجل هذا كان عمرو بن عبيد ، قوى التأثير فى سامعيه ، اذا جلس للوعظ والتعليم ، ويكفى دليلا على هذا ، أن أبا جعفر المنصور كان يبكى عندما يسمعه يتكلم فى شأن الدين والدنيا (٦٦)

ومن مواعظه الحسنة أيضا ما روى من أنه أتى يونس بن عبيد يعزيه من ابن له ، فقال : أن أباك كان أصلك ، وأن ابنك كان فرعك ، وأن امرأ ذهب أصله وفرعه ، لحرى أن لا يطول بقاؤه (٦٧) .

---

(٦٥) الحصرى : زهرة الآداب ، جـ ١ ص ١٤٤ ــ ص ١٤٥ .

(٦٦) سوف نشير الى هذا تفصيلا عند بياننا لأصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند عرضنا لمذهبه الكلامى .

(٦٧) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، جـ ٣ ص ٢٧٤ ، والشريف المرتضى : الأمالى ، ويذهب الى أن الشعراء أخذوا هذه العبارة وصاغوها بشعر : أنظر : الجزء الاول ، ص ١١٨ ــ ١١٩ .

وأيضا قوله لمعاوية بن عمر الغلابى ، حين دخل عليه ، وهو يحتضر ، فقال له : « ان الله تعبدك حال الصحة بالعمل بجوارحك وقلبك ، ووضع عنك فى هذه الحالة عمل الجوارح ، ولم يكلفك الا العمل بقلبك ، فاعطه بقلبك ما يجب عليك » . (٦٨)

والموعظة الحسنة لكى تؤتى ثمارها ، لا بد أن يكون صاحبها ملتزما بحسن الادب ، وحسن اللسان ، وهذا ما يصفه به ابن الربيع حاجب المنصور (٦٩)

وليس أدل على حسن أدبه ولسانه ، من أنه كان عف اللسان ، لا يقول قبيحا ، حتى ولو اضطر له ، فلقد أسمعه رجل كلاما قبيحا ، فدلى طرف ردائه ، ووضعه على الارض ،وما أجابه ، ثم نفض طرف ثوبه ، فكان ذلك جوابه فيما يقول القاضى عبد الجبار (٧٠) ، وقال له رجل يوما : انى لارحمك مما تقول الناس فيك ، فقال له : أفتسمعنى أقول فيهم شيئا ، قال : لا ، قال (أى عمرو) : اياهم فارحم (٧١) ، وقد راسله واحد بما يكره ، فقال لمبلغه : قل له أن الموت يجمعنا ، والقيامة تضمنا . والله يحكم بيننا (٧٢) وكان هذا الذى راسله هو أبو موسى الاسوارى ، وهو على خلاف معه لقوله بالارجاء ــ وهذا يدل على رحابة صدره ، وتسامحه مع مخالفيه ويتضح هذا من رواية القاضى عبد الجبار :

---

(٦٨) الشريف المرتضى : الأمالى ، جـ ١ ص ١٢٠

(٦٩) نفس المصدر : جـ ١ ، ص ١١٨ .

(٧٠) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٤٣ .

(٧١) ابن خلكان : وفيات الاعيان وأنباء أبناء أهل الزمان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٠ ، وابن قتيبة : عيون الأخبار ، جـ ٢ ص ١٩ ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ، جـ ٢ ، ص ١١٥ ، ص ١٦١ ويحدد أن الذى وقع فيه هو أبو أيوب السختيانى ، والشريف المرتضى : الأمالى ، جـ ١ ، ص ١١٨ ويحدد أن الذى وقع فيه هو مطر الوراق ، وانظر أيضا الخطيب البغدادى تاريخ بغداد ، جـ ١٢ ، ص ١٨٥ ــ ١٨٦ .

(٧٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، جـ ٢ ، ص ١٨٦ .

لهذه الواقعة وكان عمرو بن عبيد فيما يروى القاضي عبد الجبار : بليغا وفصيحا ، يقارن بفصحاء وبلغاء العرب الاوائل في بيان كلامه ، وجزالة لفظه ، وطلاقة لسانه وتاثيره على مستمعيه (٧٤) .

ولقد سأله حفص بن سالم عن البلاغة ما هي ، فقال عمرو : ما بلغك الجنة ، وعدل بك عن النار ، وبصرك مواضع رشدك ، وعواقب غيك ، قال : ليس هذا أريد ، قال : من لم يحسن أن يسكت لم يحسن أن يستمع ، ومن لم يحسن الاستماع ، لم يحسن القول ، قال ليس هذا اريد ، قال : قال النبي (ص) : « أنا معشر الانبياء فينا بكء » ، (أى قلة كلام) ، وكانوا يكرهون أن يزيد منطق الرجل على عقله ، قال : ليس هذا اريد ، قال : كانوا يخافون من فتنة القول ، ومن سقطات الكلام ، ما لا يخافون من فتنة السكوت ، وسقطات الصمت ، قال : ليس هذا أريد ، قال عمرو : ياهذا ، فكانك تريد تحبير اللفظ (أى تحسين اللفظ) من حسن الافهام ، قال : نعم ، قال انك ان أردت تقرير حجة الله عز وجل في عقول المكلفين وتخفيف المؤونة عن المستمعين ، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين ، بالالفاظ المستحسنة في الآذان ، المقبولة في الأذهان ، رغبة في سرعة اجابتهم ، ونفى الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة ، كنت قد اوتيت الحكمة ، وفصل الخطاب ، واستوجبت من الله عز وجل الثواب (٧٥) .

---

(٧٣) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٣ .

(٧٤) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، بتحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، ص ٥٨٨ .

(٧٥) ابن قتيبة : عيون الاخبار ج ٢ ، ص ١٧٠ ، الجاحظ : البيان والتبيين ، ج ١ ص ١١٤ ، ج ٢ : ص ١٠٠ ، ج ٣ ص ١٥٥ ، والقاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٤ ، والحصري : زهرة الآداب ، وثمرة الالباب ج ١ ص ١٢٤ .

فنحن نرى مما تقدم كم كان حسن الادب ، يصبر على من يسأله هذا الصبر ، وكم كان حسن اللسان في جزالة اللفظ والعبارات التي نطق بها ، وكم خلط فيها مواعظه الاخلاقية والدينية ، وكم كانت تؤثر هذه العبارات الواعظة في مستمعيها ، كما يدل ذلك على سعة علمه .

وقد كان متمتعا بشجاعة ادبية ، جعلته يقف موقف الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر في وجه الحكام ، وكان معتدا بنفسه أيما اعتداد، فلقد علا على اغراء الخليفة المنصور له بالمال أو المنصب(٧٦) .

ويبدو أن اعتداده بنفسه كان أسلوبا عاما يواجه به كل من يعرفه ، فهذا خالد بن صفوان (٧٧) يرى في عمرو بن عبيد رقة الحال ، فيقول له : لم لا تأخذ منى فنقضى دينا ان كان ، وتصل رحمك ، فيقول له عمرو : أما دين فليس على ، وأما صلة رحمي ، فلا يجب على وليس عندى ، فيقول له : ما يمنعك أن تأخذ منى فيقول عمرو انه لم يأخذ احد من احد الا ذل له ، وانا والله اكره

---

(٧٦) ابن خلكان : وفيات الاعيان وانباء ابناء اهل الزمان ، المجلد الثالث ص ٤٦١ ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ١ ، ص ٩٩ ، والشريشي : شرح المقامات الحريرية ، ج ١ ص ٢٧٠ ، والحصري : زهرة الآداب وثمرة الالباب ، ج ١ ص ١٤٢ ، وابن قتيبة : عيون الاخبار المجلد الثالث ، ص ٣٣٧ ، والذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ج ٣ ، ص ٢٧٩ ، والقاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٤٩ وسوف نتناول ذلك تفصيلا عند بياننا لأصل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في مذهبه الكلامي .

(٧٧) يقول عنه ابن قتيبة : كان خالد بن صفوان بخيلا ، وهو القائل : اربع لا يطمع فيهن عندى : القرض ، والفرض (أى أن يفرض على نفسه في ماله للناس فريضة) ، والعرض (أى ان يعرض عليه انسان حاجة) ، وان اسعى مع احد في حاجة (انظر المعارف ، ص ٤٠٤) وهو مع بخله الشديد يطلب من عمرو هذا الطلب غريبا يفيد هذا رقة حال عمرو ، وحاجته الشديدة للمال ، فهذا اثار عطفا وشفقة هذا البخيل .

ان اذل لك (٧٨) بل انه فيما يروى القاضى عبد الجبار ربما كان يصيبه العطش ، فلا يستسقى حتى يعود الى منزله (٧٩).

وهو مع كل هذا الاعتداد بنفسه ، تراه متواضعا ، وقال فى تواضعه خالد بن زيد ، انه كان (اى خالد) عند يحيى بن ابى كثير (وهو من معتزلة البصرة وكذلك خالد) فجاء عمرو بن عبيد ، فنحى البساط برجله ، وجلس على الارض ، ثم قال (اى عمرو) : احب المجالس اليك ، ابعدها عن الكبر ، فقال يحيى بن ابى كثير : ومن يصبر صبرك يا ابا عثمان (٨٠) ؟ !

كما كان ايضا ، سمحا ، رحب الصدر ، يقبل الحق ، ويتنازل عن رأيه ، متى ثبت له خطأ رايه ، وهذا شأن العلماء ، اذا عرفوا الحق سارعوا اليه ، واذا كشفوا الباطل فى نفوسهم تنكروا له ، ومن هنا لما تبين فى مناظرته لواصل بن عطاء الحق ، صاح قائلا : ما بينى وبين الحق من عداوة ، القول قولك ، واشهد من حضر ، انى تارك ما كنت عليه من المذهب ، قائل بقول ابى حذيفة ، فاستحسن الناس منه هذا ، واستدلوا بذلك على ديانته (٨١) ولم تاخذه عزة النفس فيما يقول القاضى عبد الجبار ، وكان عمرو آنذاك زعيم اصحاب الحسن البصرى (٨٢)

---

(٧٨) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ص ١١٨ .

(٧٩) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة صفحة ٢٤٨ .

(٨٠) القاضى عبد الجبار : نفس المصدر صفحة ٢٨٣ .

(٨١) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٣ .

(٨٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٥ .

ونأتى اخيرا لاهم صفة من صفاته الاخلاقية اشتهر بها ، وهى زهده وعبادته ، وتروى المصادر ، الاخبار الكثيرة عن هذا الجانب من اخلاقه .. فيروى الكعبى — من اقدم مؤرخى المعتزلة — ان عمرو بن عبيد له فضائل كثيرة لا يجمعها الا كتاب مفرد ، وحج اربعين سنة ماشيا ، وبعيره يقاد معه ، يركبه الفقير والضعيف والمنقطع ، كان يحيى الليل فى ركعة واحدة ، وقد فعل ذلك غير مرة فى المسجد الحرام (٨٣) كما يضيف القاضى عبد الجبار (٨٤) وابن المرتضى (٨٥) الى ذلك — على لسان الجاحظ — انه صلى الفجر اربعين عاما بوضوء العشاء ، ووصفه ابن السماك لشدة عبادته وورعه وزهده ، بقوله : اذا رايته مقبلا توهمته جاء من دفن والديه ، واذا رايته جالسا ، توهمته جلس للقود ، واذا رايته متكلما توهمت ان الجنة والنار لم يخلقا الا له (٨٦) ، ويروى القاضى عبد الجبار : انه كان لا يدع القنوت فى صلاة الفجر ، وعلى هذا كان يمضى السلف الصالح ، كما يروى انه من شدة عبادته وتحققه بمقام الطمأنينة والانس بالله ، أن الزلزلة وقعت فى البصرة ، فمالت اسطوانه فى الجامع ، فما بقى قائم الا خر ، ولا قاعد الا خمد ، وان عمرا ليصلى قريبها ، فما التفت اليها (٨٨) .

---

(٨٣) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٦٨ .

(٨٤) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٣ .

(٨٥) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٢ ، وقد يكون فى هذا مبالغة .

(٨٦) نفس المصدر : ص ٢٢ . وراجع الكعبى : مقالات ص ٦٩ مع خلاف فى العبارة . وقد يكون فى هذا ايضا مبالغة فى شدة العبادة والانقطاع لها .

(٨٧) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٨ .

(٨٨) نفس المصدر : ص ٢٤٣ .

على أن مكانته في الزهد ، لم يشر اليها مؤرخو المعتزلة فقط ، بل أشار اليها معظم من ترجموا لحياته برغم اختلاف مشاربهم ، فأشار اليها : ابن الاثير (٨٩) ، والبغدادي (٩٠) ، والذهبي (٩١) ، والشريشي (٩٢) والزركلي (٩٣) ، .. وغيرهم ..

ويبدو ان زهده كان متسما بالخوف من الله تعالى ، ومن النار وأهوالها ، تلك السمة التي طبعت الزهد البصري عامة ، وغالب الظن انه كان متأسيا في نزعته في الزهد بأستاذه الحسن البصري ، وايضا بالزاهد البصري المعروف عامر بن عبد قيس ، والذي حاول ابن دريد وصله بالمعتزلة (٩٤) .

---

(٨٩) ابن الاثير : الكامل في التاريخ ص ٥٢٨ .

(٩٠) البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ٢٥٢ .

(٩١) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٩ .

(٩٢) الشريشي : شرح المقامات الحريرية ، ج ١ ص ٢٧٠ .

(٩٣) الزركلي : الاعلام ص ٢٥٢ .

(٩٤) عامر بن عبد قيس ، هو واحد من أشهر الزهاد والعباد التابعين ، هاجر من قبيلته اليمنية — قبيلة عبد قيس — الى البصرة ، قرأ القرآن على أبي موسى الأشعري ، وانتهى الى الزهد ، وكان فيما يقول ابن الاثير « أعبد اهل زمانه واشدهم اجتهادا » (اسد الغابة ، ج ٣ ص ٨٨ ، وراجع : ابو نعيم الاصفهاني : حلية الأولياء ، ج ٢ ، ص ٨٧ ، وابن الجوزي : صفة الصفوة ، حيدر اباد الدكن ، ١٣٥٥ هـ ، ج ٣ ص ١٢٦ ، ١٢٧) ، وكان يطلق عليه كعب الاحبار [ر]اهب هذه الأمة ، وكان صاحب مجاهدة ، فيروي ابن الجوزي انه كان يقول لنفسه : « قومي يا مأوى كل سوء ، فوعزة ربك لازحفن بك زحوف البعير ، لئن استطعت الا يمس الارض زهمك لافعلن ، ثم يتلوى كما تتلوى الحية على المقلى ، ثم يقوم فينادي : اللهم ان النار [ق]د منعتني من النوم فاغفر لي (ابن الجوزي : صفة الصفوة ، ج ٣ ، [ص] ١٢٦ ، وكان زهده متسما بالخوف الذي عبر عنه بقوله : « اللهم [...] الدنيا الهموم والاحزان ، وفي الآخرة العذاب والحساب ، فأين الروح [و]الفرح » وكان يدفع عن نفسه الحزن بترديد آيات من القرآن

ومن أدعيته التي تعكس لنا زهده قوله : « اللهم اغنني بالافتقار

(انظر تفصيل ذلك في المصدر السابق ص ١٢٦) ، ولقد تحقق عامر بمقامات الصوفية ، واتجه الى الله اتجاها مطلقا ، يحكي المناوي عنه : انه صلى يوما فدخلت حية في ذيله ، وخرجت من جيبه ، فقيل له : لم لا تنحيها ؟ قال : والله لا اعلم بها حين تدخل ، ولا حين تخرج ، واني لأستحي من الله أن أخاف غيره (المناوي : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، ج ١ ص ١٢٩ ، و ص ١٢٩) ، وهو بهذه المجاهدة قد تحقق بمقام القرب فيما يقول السراج الطوسي (اللمع ، حققه وقدم له ، وخرج أحاديثه الدكتور عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة ، ومكتبة المثنى ، ١٩٦٠ ، ص ٩٤) ، على انه قد فتح باب الرجاء والامل وأول من تغنى بالحب الالهي في رياض الصوفية (المناوي : الكواكب الدرية ، ج ١ ص ١٢٩) ، وكان فيما يقول المناوي : شديدا في الامر بالمعروف ، وله مواقف مع الخليفة عثمان، ويبدو أنه نفاه الى الشام (راجع الطوسي : اللمع ص ٥٠٢ ، والدكتور علي سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، ج ٣ ، ص ١١٠ — ص ١١١ ، والدكتور كامل الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٨٤) .

وينسب ابن دريد في رواية تفرد بها المعتزلة الى عامر بن عبد قيس حيث يقول في معرض ذكره لبني العنبر : « ومن رجالهم في الاسلام عامر بن عبد الله الذي يقال له عامر بن عبد قيس ، وكان عثمان (ابن عفان) كتب الى عبد الله بن عامر (والي عثمان على البصرة) ان يسيره الى الشام ، لانه يطعن عليهم ، وكان من خيار المسلمين **وله كلام في التوحيد** ، وهو **الذي اعتزل الحسن ، فسموا المعتزلة** » (ابن دريد : الاشتقاق ، ج ١ ص ٢١٣ — ٢١٤) .

ويبدو أن عامرا أراد أن يعتزل أصحاب الاهواء والبدع فيما يدلنا أبو نعيم الأصفهاني (حلية الأولياء ، ج ٢ ص ٩٣ — ص ٩٥) ، ولا ينحاز الى طرف من أطراف القتال فترك مجلسه كي يتفرغ للعبادة، ويعتزل الفتنة الدائرة ، واقترنت طريقته في العبادة بشيء من التطرف لم يعهده التابعون ، ولعل هذا ما مكن والي البصرة من الوشاية به لدى الخليفة عثمان . ولعل ما ورد في نص ابن دريد بأن له كلام في التوحيد ، هو

اليك ، ولا تغنني بالاستغناء عنك » (٩٥) ، ومن اقواله : ما وصف به السخاء : « السخي من جاد بماله تبرعا ، وكف عن اموال الناس تورعا » (٩٦) ،وكان يقول : لا ينبل الرجل الا بخلال : يقطع طمعه عما فى أيدي الناس ، ويحب لهم ما يحب لنفسه ، ويسمع ما يشق

هو كلام فى التوحيد مشوب بمعانى وجدانيه صوفية لم يعهدها التابعون (أنظر الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، جـ ٣ ، صفحة ١١٣) .

اما عن رواية ابن دريد ، فنحن لا نستطيع رفضها رفضا مطلقا ، لانه متقدم (ت ٣٢١ هـ) وكان معاصرا جماعة من كبار شيوخ المعتزلة (كابى قاسم البلخى وهو اقدم مؤرخ وأول مصنف لطبقاتهم ، وكان استاذه الخياط هو دليله فى هذا التصنيف لطبقاتهم ، وتوفى الخياط سنة ٣٠٠ هـ ، وابى قاسم البلخى ما بين سنة ٣١٧ هـ وسنة ٣١٩ هـ) ، ولو أن هناك ثمة اعتراض لكان أدرجه البلخى ، أو القاضى عبد الجبار فى طبقات المعتزلة ، وكان كتاب البلخى من اهم مصادره . وعبارته الواردة فى النص وهى قوله « وهو الذى اعتزل » تفيد بالفعل انه قصد الى تصحيح خطأ شائع فى زمانه ، كما يبرر ذلك اختلاف المعتزلة انفسهم فى نسبة الاعتزال الى واصل بن عطاء او عمرو بن عبيد (وسوف نشير الى هذه النقطة تفصيلا فيما بعد) ، غير اننا اذ لا نستطيع رفض هذه الرواية رفضا مطلقا ، فنحن ايضا لا نستطيع القطع بأن عامرا هذا يعد معتزليا بالمعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة ، وانما نستطيع ان نقول انه كان اصلا من الاصول الاولى للمعتزلة والاعتزال ، بمعنى الحيدة السياسية ، من جانب ، والاعتزال للعبادة والزهد والعلم من جانب آخر ، وهذا هو الطابع الذى طبع به واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، فاننا نستطيع ان نجد فى عامر هذا اصول الزهد عند عمرو بن عبيد . (أنظر مقدمة تحقيق كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة بقلم المحقق)

(٩٥) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، جـ ٢ ص ٢٩٠ ، القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٥ ، والحصرى : زهرة الآداب وثمرة الالباب ، جـ ١ ، ص ١٤٤ .

(٩٦) ابن المرتضى : الامالى ، جـ ١ ص ١٢٠ .

عليه فيتغافل (٩٧) » ، ولعمرى انها لاخلاق الزهاد العباد المستمدة من القرآن الكريم وسنة الرسول (ص) واصحابه .

وهكذا كان عمرو بن عبيد ، عابدا ، تقيا ، ورعا ، زاهدا ، يعيش على اقل القليل ، فلقد كان معاشه من دار له يسكنها الخواصون ، فغلها نحو دينار فى الشهر !! ، يزهد فى العطايا والمناصب ، حسن الادب واللسان ، آمر بالمعروف وناهيا عن المنكر ، يريد ممن يقوم بهذا الامر أن يطابق قوله فعله ، يمقت التكلف ، يربط القول بالعمل ربطا وثيقا . وهذه كلها تجعل منه مثلا اعلى يقتدى به .

وينهى حياته الحافلة بكثير من الاحداث بتلك العبارة التى نلمس فيها معانى دينية روحية رقيقة : « نزل بى الموت ، ولم اتأهب له ، اللهم ان كنت تعلم انه لم يعرض لى أمران قط : لك فى احدهما رضا ، ولى فى الآخر هوى ، الا آثرت رضاك على هواى ، الا هونت على الموت » (٩٨) ، فما لبث قليلا حتى مات .

(٦) مكانته :

اجمعت المصادر المختلفة على ان عمرا كان من أكابر العلماء ، فيذكر طاش كبرى زادة : انه كان من اعلم الناس بأمور الدين ، الا ان الناس لا يرضون باجتهاده لاعتزاله ، فقد كان اماما مجتهدا (٩٩) كما يقرر القاضى عبد الجبار : ان محله فى العلم والزهد والفضل

(٩٧) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٣ .

(٩٨) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٨ ، وقد وردت هذه العبارة ايضا عند ابن خلكان : وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٦٤٢ .

(٩٩) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة ، جـ ٢ ، ص ١٦٥ .

اشهر من ان يذكر (١٠٠) . وقد راى التابعين ومن دونهم ، وروى عنهم ، وروى عنه الثقات من أصحاب الحديث ، وكان معاذ بن معاذ يقول : انه ليس ههنا (يقصد البصرة)احد يحفظ كلام الحسن غير عمرو بن عبيد ، وروى البلخى ، وابن المرتضى شهادة احد معاصريه ، وهو سفيان ابن عيينة (١٠١) — وكان مقربا منه — قال لم تر عينى مثل عمرو بن عبيد (١٠٢) ، ما رايت احد اعلم من عمرو بن عبيد ويضيف ان هذا كان رايا المجاهد وغيره (١٠٣) .

وكان عمرو بن عبيد مجادلا ، قوى الحجة ، فى عرض أرائه والاستدلال عليها ، صاحب نزعة عقلية ، وهو مع قوة جدله ، (١٠٤) كان ممن يقولون الشعر ، لكن ذلك الشعر الذى يخاطب الوجدان الدينى (١٠٥) ، ويؤثر فى سامعيه ، وهكذا كانت مواعظه للناس

---

(١٠٠) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٢ .

(١٠١) من المحدثين ، روى عن عمرو بن عبيد ، وكان شديد التقدير له ، (الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ص ٨٤ ، ص ٨٦ ، ص ٩٠) كان من المستمعين لواصل بن عطاء ، وكان يقول : انه رجل يجب ان يطاع (القاضى : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٣٦) .

(١٠٢) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ص ٦٩ .

(١٠٣) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٢ .

(١٠٤) انظر مجادلته لابى عمرو بن العلاء والتى اوردها (ابن قتيبة فى عيون الأخبار ، ج ٢ ، ص ١٤٢ — ١٤٣) حول الوعد والوعيد ، وايضا مجادلته لاحد اصدقائه حول التكليف بما لا يطاق والتى اوردها صاحب العقد الفريد ، ج ٢ ، ص ٥٥ ، وانظر مواقفه مع اهل الحديث ، وسوف نتناول هذا عند عرضنا لمذهبه الكلامى .

(١٠٥) يذكر المسعودى (فى مروج الذهب ، ج ٣ ص ٢٢٩) ، والخطيب البغدادى (فى تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٦٨) ان عمرو ابن عبيد انشد الابيات التالية فى وعظه للمنصور :

والحكام ، فكانت مواعظه للمنصور كثيرا ما تنتهى ببكاء المنصور ، مع شدة بأسه ، وقوة بطشه .

ولقد احتل عمرو بن عبيد مكانة ممتازة فى تاريخ مدرسة المعتزلة ، فهى تنسب اليه مثل نسبتها الى واصل بن عطاء .

حقيقة هناك مصادر كثيرة تقطع بنسبة الاعتزال الى واصل ابن عطاء ، غير أن هناك مصادر اخرى لها قيمتها — من حيث انها تنسب الى بعض مؤرخى المعتزلة انفسهم وبعضها الاخر لمؤرخين قدماء — تنسب الاعتزال الى عمرو بالاضافة الى واصل ، بل ان بعضا من هذه المصادر تقدم الروايات التى تشير الى اعتزال عمرو على الروايات

يا ايها الذى غره الامل
ودون ما يامل التنغيص والاجل
الا ترى انما الدنيا وزينتها
كمنزل الركب حلو ثمت ارتحلوا
حتوفها رصد وعيشها نكد
وصفوها كدر وملكها دول
تظل تفزع بالروعات ساكنها
فما يسوغ لها لين ولا جذل
كانه للمنى والردى غرض
تظل فيه بنات الدهر تنتضل
تديره — ما ادارته — دوائرها
منها المصيب ومنها المخطىء الزمل
والنفس هاربة والموت يرصدها
فكل عثرة رجل عندها زلل
والمرء يسعى ما يسعى لوارثه
والقبر وارث ما يسعى له الرجل

(١٠٦) من كتاب الفرق الذين ذهبوا الى أن واصل ابن عطاء هو اول من اظهر الاعتزال بانفصاله عن حلقة الحسن البصرى : الشهرستانى

الاخرى التى تفيد اعتزال واصل ، ويمكن ان تشير الى هذه المصادر وروايتها فيما يلى :

اورد الخياط (وهو المؤرخ المعتزلى القديم ت ٣٠٠ هـ والذى كان مصدرا هاما لاول تصنيف لطبقات المعتزلة ذلك التصنيف الذى قام به الكعبى المعتزلى) على لسان بشر بن المعتمر (شيخ معتزلة بغداد ومؤسسها) فى ابيات منسوبة اليه ، يفرق فيها بين الجهمية والمعتزلة ، فى معرض فخره بالمعتزلة ، مبينا مكانة عمرو بن عبيد واصحابه فيعده رئيس المعتزلة فيقول :

نحن لا ننفك نلقى عارا — نفر من ذكرهم فرارا
ننفيهم عنا ولسنا منهم — ولا هم منا ولا نرضاهم
امامهم جهم وما لجهم — وصحب عمرو ذى التقى والعلم

ونجد عند القاضى عبد الجبار (مؤرخ المعتزلة الكبير) اكثر من رواية فى اكثر من مؤلف من مؤلفاته تفيد عظم مكانه عمرو فى الاعتزال ،

= (الملل والنحل ، ج ١ ص ٢٧ — ص ٢٨) ، والبغدادى (الفرق بين الفرق ، ص ١٢٢) والنسفى (بحر الكلام فى علم التوحيد ، مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٩١١ ، ص ٧٥) ، والجرجانى (شرح المواقف ، طبعة بولاق القاهرة ، ١٢٦٦ هـ ، ص ٦٢٠) ، والذهبى ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٥) ، والشريف المرتضى (الامالى ، ج ١ ص ٩٥) ، وطاش كبرى زادة (مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة ، ج ٢ ، ص ١٦٤) ، والرازى (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مراجعة وتحرير الدكتور النشار ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٨ م ، ص ٣٩) ، وابو الفداء (تاريخ ابى الفداء ، المجلد الاول ، ص ٢٢١) ... وغيرهم ، وهؤلاء جميعا يجعلون سبب اعتزال واصل لحلقة الحسن هو خلافه معه فى الحكم على مرتكب الكبيرة وقول واصل بالمنزلة بين المنزلتين .

(١٠٧) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، صفحة ١٣٤ .

وان المعتزلة تنسب اليه كما تنسب لواصل فيقول « روى عن سفيان الثورى عن ابن الزبير عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « افترقت بنو اسرائيل على اثنين وسبعين فرقة ، وستفترق امتى على ثلاث وسبعين فرقة ابرها واتقاها الفئة المعتزلة » ، قال : ثم قال سفيان لاصحابه تسموا بهذا الاسم ، لانكم قد اعتزلتم الضلالة ، فقيل له : **قد تسمى بذلك عمرو بن عبيد واصحابه** ، وكان بعد ذلك لا يذكر فى هذا الحديث هذا القول بل يقول : واحدة منها ناجية » (١٠٨) .

وبصرف النظر عن مبلغ صحة هذا الحديث المروى عن الرسول (ص) فى افتراق الفرق على هذا النحو ، الا أن هذه الرواية تشير الى مكانة عمرو بن عبيد ، وأن المعتزلة تنسب اليه هو واصحابه — فهو رئيس متقدم فيها كواصل ايضا — بل ان القاضى عبد الجبار يؤكد هذه النسبة بقوله : « **وانما وقع هذا الاسم (اى المعتزلة) على عمرو بن عبيد واصحابه بعد الحسن** ، لما اعتزلوا حلقة الحسن ، من حيث غلب عليها قتادة ، وكان قتادة يشير الى من يطلبهم فيقول هؤلاء المعتزلة » (١٠٩) .

وبشىء من النظر فى هذا النص الاخير يمكن القول بأن الاعتزال الذى نسب الى عمرو ابن عبيد واصحابه — بما فيهم واصل بن عطاء رفيقه فى تأسيس الاعتزال — انما نسب اليهم لاعتزالهم حلقة الحسن البصرى بعد موته ، فكان المعتزلة كفرقة لم تعرف بهذا الاسم الا بعد وفاة الحسن البصرى ، فتكون العبارة الشهيرة والتى ذكرها معظم المؤرخون على لسان الحسن ، وراوا فيها سببا لتسمية المعتزلة بهذا الاسم وهى : « اعتزلنا واصل » عبارة يمكن ان يثار الشك حولها ، وفى كونها السبب فى تسمية المعتزلة بهذا الاسم ، وبالتالى فى نسبتها الى الحسن .

---

(١٠٨) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ١٦٦ .

(١٠٩) نفس المصدر ، ونفس الصفحة .

ووفقا لما ذكره المؤرخون الذين اوردوا هذه العبارة ، تكون نشأة المعتزلة راجعة الى الخلاف حول مرتكب الكبيرة ، ذلك الخلاف الذى ادى بواصل بن عطاء — على حد قولهم — الى اعتزال حلقة استاذه الحسن .

وغالب الظن ان هذا الخلاف حول مرتكب الكبيرة بين الحسن وواصل ، وقول واصل بالمنزلة بين المنزلتين ، لم يكن هو السبب الرئيسى فى نشأة المعتزلة ، انما كان هناك ثمة اسباب أخرى بجانب هذا السبب لا تقل فى أهميتها عنه بل ربما تفوقه فى الاهمية . ذلك لانه لو كان الخلاف حول مرتكب الكبيرة سبب خلافا حادا بين الحسن وواصل الامر الذى ادى الى اعتزال واصل لحلقة الحسن ، فكيف نفسر استمرار العلاقة بينهما طوال حياة الحسن ؟! ثم كيف نفسر ما ورد فى خطاب واصل لعمرو من دعوة الى الرجوع لمذهب الحسن فى التفسير وترك التاويل فى مجال القرآن والسنة ؟ ، ثم كيف نفسر ثالثا ما ذكره القاضى عبد الجبار فى النص السابق من ان قتاده هو الذى سماهم بهذا الاسم ؟ .

ويؤكد القاضى عبد الجبار ذلك فى كتابه « المحيط بالتكليف » فيقول : « ان السبب فى التسمية بهذا الاسم (أى المعتزلة) **هو اعتزال عمرو حلقه الحسن (البصرى) ، لوحشه لحقته من قتادة ، فقال اصبح عمرو معتزليا » (١١٠) .**

ويوضح ذلك ما رواه صاحب الامالى من ان قتادة ، كان يجلس مجلس الحسن البصرى بعد موته ، وكان هو وعمرو رئيسين متقدمين فى اصحاب الحسن ، فجرت بينهما نفرة ، فاعتزل عمرو مجلس قتادة (وهو حلقه الحسن البصرى) ، واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن ،

---

(١١٠) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٤٢٢ .

فكان قتادة اذا جلس مجلسه ، سأل عن عمرو واصحابه ، فيقول : ما فعل المعتزلة ، فسموا بذلك (١١١)

ولنا أن نتساءل عن موضوع الخلاف بين قتادة وعمرو ، غالب الظن انه كان يدور حول مسألة التاويل العقلى ورفض الاحاديث — فلقد ذكرنا فيما تقدم موقف المحدثين من عمرو بن عبيد وهجومهم عليه لنزعته العقلية فى نقد الحديث — وليس من قبيل المصادفة ان هذه النزعة العقلية تتطور بعد عمرو لتصبح منهجا عاما للمعتزلة وتطبع عقائدها بهذا الطابع العقلى .

لهذا يمكن القول بان مسألة مرتكب الكبيرة ، ومبدأ المنزلة بين المنزلين ، الذى جاء به واصل لم يكن هو السبب الرئيسى والوحيد فى نشأة المعتزلة ، بل ان مسألة التاويل العقلى او النزعة العقلية بوجه علم والتى قررها عمرو بن عبيد ، لا تقل اهمية عن المسألة الأولى فى نشأة المعتزلة ، فقد ارتبط بها القول بالقدر والوعد والوعيد والتكليف بما يطلق ، وكل هذه مسائل تقرر اصل العدل والذى يعد من أهم أصول المعتزلة ، ولقد قرر عمرو هذه المسألة اكثر من واصل ابن عطاء ، واستدل عليها بدليل النقل والعقل .

على أن مسألة المنزلة بين المنزلين اخذت موقعا متقدما لاسباب سياسية ، بينما هي فى حقيقتها مسألة شرعية ، فهى تدور حول مقادير الثواب والعقاب ، وهذا فيما يقول القاضي عبد الجبار لا يعلم عقلا ، انما يعلم شرعا (١١٢) ، فالخلاف حولها خلاف فقهي بحت ، غير انها لارتباطها بالسياسة ، دعمت بالدليل العقلى بجانب الدليل النقلى فاكتسبت طابعا عقليا .

---

(١١١) الشريف المرتضى : الأمالى ، ج ١ ، ص ١١٤ ، وانظر ايضا ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٦٠٩ .

(١١٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٨ .

وثمة روايات أخرى غير اعتزاليه تقرر هذه المكانه العظيمة لعمرو فى الاعتزال . منها : ما يرويه **ابن قتيبة** — فى كلامه عن عمرو بن عبيد — فيقول : « كان يرى القدر ، ويدعو اليه ، واعتزل الحسن هو واصحاب له فسموا المعتزلة » (١١٣) ، **والسمعانى** الذى يقول : « المعتزلى .. هذه النسبة الى الاعتزال ، وهو الاجتناب ، والجماعة المعروفة بهذه العقيدة ، انما سموا بهذا الاسم لان أبا عثمان عمرو بن عبيد البصرى ، احدث ما احدث من البدع ، واعتزل مجلس الحسن البصرى ، وجماعة فسموا المعتزلة » (١١٤) . « **والشريشى** » الذى يقول : « رآه الحسن — يوما — فقال هذا سيد شباب اهل البصرة ، ان لم يحدث ، ثم ازاله ، فقال بالعزل ، ودعا اليه ، وترك مذهب أهل السنة ، واعتزل الحسن البصرى ، ونسبت اليه المعتزلة » (١١٥) ، وتشير هذه الرواية الى سبب خلافه مع الحسن ، وكانت حول التأويل العقلى للحديث ، ويعتبره **ابن خلكان** : شيخ المعتزلة فى عصره (١١٦) ، وايضا **الحصرى** الذى يقول ، « وعمرو بن عبيد رئيس المعتزلة فى وقته ، وهو اول من تكلم على المخلوق ، واعتزل مجلس الحسن البصرى ، وهو أول المعتزلة » (١١٧)، **والذهبى** الذى يصف عمرو بن عبيد بأنه « البصرى ، الزاهد ، العابد ، المعتزلى ، القدرى ، صحب الحسن ثم خالفه ، واعتزل حلقته ، فلذا قيل المعتزلى » (١١٨) ، وكذا **ابن حجر** (١١٩) ، **والمقريزى** (١٢٠) .

---

(١١٣) ابن قتيبة : عيون الأخبار ، ج ١ ص ٢٤٣ .
(١١٤) السمعانى : الأنساب ، ص ٢٦ .
(١١٥) الشريشى : شرح المقامات الحريرية ، ص ٢٧٠ — ٢٧١ .
(١١٦) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٣ ص ٤٦٠ .
(١١٧) الحصرى : زهرة الآداب ، ج ١ ، ص ١٤٣ .
(١١٨) الذهبى : العبر فى خبر من غبر ، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ، الكويت ، ١٩٦٠ ، ج ١ ص ١٩٣ . وايضا : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، القسم الثالث ، ص ٢٧٤ .
(١١٩) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ٨ ، ص ٧٤ .
(١٢٠) المقريزى : الخطط المقريزية ، مطبعة النيل ، مصر ، الطبعة الاولى ، ١٣١٢ هـ ، ج ٤ ، ص ١٦٤ — ص ١٦٥ .

وغيرهم (١٢١) .

من كل ما تقدم يمكننا القول : بان الاعتزال لم يأت به واصل ابن عطاء من المدينة كما يذكر الملطى (١٢٢) ، وانما تكون الاعتزال فى البصرة ، فالمدينة لم تكن ميدانا للبحث الجدلى فى العقائد ، وانما كان علماؤها — فى هذا العصر — معنيين اساسا بالفقه والحديث وعلوم القرآن . ولم يكن الاعتزال سببه المنزلة بين المنزلتين فقط ، وانما كان سببه ايضا نزعة عمرو العقلية فى مجال الحديث والتفسير ، وهى نزعة تلائم طبيعة البصرة التى نشأ فيها . وكان واصل بن عطاء مخالفا لعمرو فى نزعته هذه ، غير انهما ما لبثا أن التقيا فى آراء اخرى كثيرة منها المنزلة بين المنزلتين والقدر ... ، وقد صحب عمرو واصلا صحبة طويلة ، وكانت شخصية واصل من القوة الى درجة ان كانت له الرياسة فضلا عن انه كان يتمتع بنبوغ وحدة ذكاء ومهارة فى الرد على المخالفين وبلاغة شديدة فكان خطيب المعتزلة فى وقته ، وبعد وفاته انتقلت الرئاسة فى المعتزلة الى عمرو وامتدت فترة رئاسته فى المعتزلة الى اكثر من ثلاثة عشر سنة .

وعلى هذا فالاعتزال — فى رأينا — لا ينسب الى واصل بن عطاء فقط ، بل ايضا الى عمرو بن عبيد فكلاهما ساهم فى نشأة هذه

---

(١٢١) ومن الذين ينسبون الاعتزال الى واصل وعمرو بلا تحديد انظر ما ذكرنا آنفا من مصادر وايضا المنية والأمل لابن المرتضى ، ص ٤ ، وابن العماد : شذرات الذهب ، ج ١ ، ص ٢١٠ ، وكذلك بعض المستشرقين مثل : ماكدونالد (انظر :
Macdonald : Development of Muslim theology, p. 129.
(Watt : Islamic philosophy and teology, 60.
Nyberg : Encyclopedia of Islam, Art : Mutazla.)

(١٢٢) الملطى : التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، استانبول ، مطبعة الدولة ، ١٩٣٦ م ، ص ٣٠ .

المدرسة الكلامية الكبيرة ، واليهما معا يرجع فضل تأسيسها ، ولعل هذا يوضح لنا مكانة عمرو بن عبيد العظيمة فى تاريخ الاعتزال خاصة وتاريخ الفكر الكلامى بوجه عام .

وكان لعمرو بن عبيد جيل صحبه على الطريق ، فكان صاحب مجلس ، فقد ذكر القاضى عبد الجبار « فى طبقاته » فريقا منهم : شبيب بن شبه (١٢٣) ، وبكر بن الاعلى (١٢٤) ، وحفص بن سالم (١٢٥) ، وخالد ابن صفوان (١٢٦) ، وبشر بن خالد (١٢٧) ، وابن غسان (١٢٨) ،

---

(١٢٣) انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب لابن حجر ، جـ ١ ص ٣٠٧ ، وذكره القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٥٢ ، والجاحظ : الحيوان ، جـ ٢ ص ٥٩٢ ، والبيان والتبيين ، جـ ١ ص ٢٤ ، وابن قتيبة : عيون الأخبار فى مواضع كثيرة .

(١٢٤) انظر القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٥٢ .

(١٢٥) كان من اصحابه المقربين اليه (القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٤٢) ، كما يذكر القاضى عبد الجبار أن اولاد حفص وهما الحسين وعمرو كانا من اتباع عمرو بن عبيد ويبدو انهما كانا من تلاميذه (أنظر ايضا ابن قتيبة : عيون الاخبار جـ ٣ ، ص ١٣٧) وقد كان حفص مجادلا بارعا ناظر جهما وقطعه ، ونشر مبادىء الاعتزال فى خراسان « انظر الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٦٧ ، والقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٣٧ ، وابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ١٥ ») .

(١٢٦) هو خالد بن عبد الله بن الأهتم ، واسمه : سنان بن سمى ابن سنان بن خالد بن منقر بن عبيد من تميم ، وسمى « سنان » بالأهتم لأن قيس بن عاصم المنقرى ضربه بقوسه فهشم فمه ، وكان صفوان (ابوه) ولى رئاسة بنى تميم ، وكان خطيبا مشهورا (انظر ابن قتيبة : المعارف ص ٤٠٣) ، مات بالبصرة ، وعمر ابنه خالد الى أن حادث أبى العباس وكان لسنا خطيبا مشهورا (نفس المصدر : ص ٤٠٤) ، وقد ذكره الجاحظ من جملة الخطباء البلغاء (أنظر : البيان والتبيين ، جـ ١ ص ١٩٠ ، جـ ٢ ص ٤٦ ، كما ذكره فى الحيوان ، جـ ٥ ، ص ٢٢٤) .

(١٢٧) يعده الكعبى من رؤساء وأرباب الكلام ومؤلفى الكتب وكان من اصحاب واصل وعمرو . (الكعبى : مقالات ص ٧٣ ، والقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٢٥) .

(١٢٨) انظر القاضى عبد انجبار : طبقات ، ص ٢٥٢ ويعده من اصحاب عمرو .

وطلحة بن زيد (١٢٩) ، وعثمان بن الحكم (١٣٠) ، وابن السماك (١٣١) ، وصالح بن عمرو (١٣٢) ، وسفيان بن حبيب (١٣٣) ، وعبد الوارث ابن سعيد (١٣٤) ، وسفيان بن عيينة (١٣٥) ، وبشير الرجال (١٣٦) .

---

(١٢٩) نفس المصدر ، ونفس الصفحة ويعده من اصحاب عمرو .

(١٣٠) يعده القاضى عبد الجبار من اصحاب عمرو (نفس المصدر ونفس الصفحة) وقد ذكره الجاحظ (البيان والتبيين ، جـ ٢ ، ص ٢٣٥) وذكره الاصفهانى (الاغانى ، جـ ٩ ، ص ١٧ ، ص ٢٣) .

(١٣١) هو محمد بن صبيح ، مولى بنى عجل (أنظر ترجمته فى تاريخ بغداد ، جـ ٥ ، ص ٣٦٤ وانظر ابن الجوزى : صفة الصفوة ، جـ ٣ ، ص ١٠٥ ، والجاحظ : البيان والتبيين ، جـ ١ ص ١٠٤) ويعده القاضى عبد الجبار من أصحاب عمرو بن عبيد (القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٥٢) .

(١٣٢) يعده القاضى عبد الجبار من أصحاب عمرو بن عبيد (القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٥٢) .

(١٣٣) هو سفيان بن حبيب البصرى أبو محمد ، ويقال : ابو معاوية ويقال : أبو حبيب البزاز ت ١٨٣هـ ، كان يرى القدر ، وهو من المحدثين (الكعبى : مقالات ص ٩٧ ، من معتزلة البصرة ، من أصحاب واصل وعمرو) (القاضى عبد الجبار طبقات المعتزلة ص ٢٤٣) ، وقد رجعنا الى ترجمته فى تهذيب التهذيب لابن حجر ووجدت انه قيد تاريخ وفاته بعام ١٨٣ هـ ومن المعروف أن واصلا قد مات عام ١٣١ هـ ، فيبدو انه كان تلميذا لعمرو . وليس لواصل .

(١٣٤) عبد الوارث بن سعيد : هو عبد الوارث بن سعيد بن زكوان التميمى البصرى التنورى ، أبو عبيدة البصرى ، توفى بالبصرة فى المحرم سنة ثمانين ومائة (ابن قتيبة : المعارف ، ص ٥١٢) ، وهو من المحدثين روى عن عمرو بن عبيد (الكعبى : مقالات ، ص ٩٣) ، كما روى عن الحسن ابن زكوان ، ويقول بالقدر ، ويروى الحديث فى القدر (مقالات ص ٩٨) ، ويبدو أن علاقته بعمرو كانت علاقة قديمة قبل واصل بن عطاء واستمرت بعده ، فيروى القاضى عن عبد الوارث بن سعيد انه قال : كان واصل بن عطاء فى مجلس الحسن لا يتكلم أربع سنين ، فقال الحسن : اما ان يكون هذا الرجل أجهل الناس ، أو اعلم الناس ، قال : فتبعته يوما ، حتى اذا صار الى مسجد أصحاب الساج فاحتشوته الخوارج بالطرونه ، وهو يحتج عليهم ويغلبهم ، قال : فمضيت الى عمرو بن عبيد ،

ومسلم بن خالد الزنجى (١٣٧) ، وابراهيم بن يحيى المدنى (١٣٨) وقاسم ابن السعدى (١٣٩) .

قلت له : ان من قصة الرجل كيت وكيت ، فصار اليه عمرو ولاطفه ثم زوجه أم يوسف اخته ، (القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٣٧٥) ويبدو أن هذه القصة كانت فى ابتداء ارتحال واصل من المدينة الى البصرة ، والظاهر ان لعمر منزلة كبيرة عند عبد الوارث فيقول الذهبى أن اكثر حديثه كان عن عمرو بن عبيد (ميزان الاعتدال ج ٣ ، ص ٧٥) ، (وانظر ترجمته فى تهذيب التهذيب لابن حجر ج ٦ ، ص ٤٤١) ، والذهبى : العبر فى أخبار من غبر ج ١ ، ص ١٠٤) .

(١٣٥) من المحدثين ، روى عن عمرو بن عبيد (الكعبى : مقالات ص ٨٢ ، ص ٨٤ ، ص ٨٦ ، ص ٩٠) وكان شديد التقدير له فيقول ما رايت عينى مثل عمرو بن عبيد (المصدر السابق ص ٥٩) .

(١٣٦) سمى بذلك لانه كان له فى كل سنة رحلة حج او غزو ، كان ممن خرج مع ابراهيم بن عبد الله بن الحسن من المعتزلة ، وقتل معه بعد قتل النفس الذكية عام ١٤٥ هـ ولم تخرج المعتزلة قبل هذا الخروج ولا بعده (انظر الكعبى مقالات ص ١١٥ ، والقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٢٦ ، وابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٢ ر ص ٢٣ .

(١٣٧) هو مسلم بن خالد بن فروة المخزومى مولاهم ، أبو خالد الزنجى ، المكى ، الفقيه المعروف توفى ١٨٠ هـ (ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١٠ ، ص ١٢٨) . من معتزلة المدينة (انظر القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٣٣٧ — ص ٣٣٨) .

(١٣٨) اخذ مذهبه فى الاعتزال عن عمرو بن عبيد (القاضى : طبقات ص ٢٢٣) وكان مجادلا بارعا وفقيها ، انظر مناظرته لابى يوسف فى حضرة هارون الرشيد (القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٢٣) ، وكان ينزل عنده واصل ويروى القاضى أخبار اجتماع عقده الزيدية والشيعة الامامية فى منزله بحضرة واصل (القاضى : طبقات المعتزلة ص ٢٣٩) انظر ترجمته وأخباره فى المصادر التالية (ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١ ص ١٥٧ ، والذهبى ، ميزان الاعتدال ج ١ ، ص ٢٥٧ ، والعبر فى اخبار من غبر ، ج ١ ص ٢٧٣) توفى عام ١٨٤ هـ .

(١٣٩) هو الذى حمل الاعتزال ومبادئه ونشرها فى اليمن ، فقد كان مبعوث واصل بها (الكعبى : مقالات ص ٦٧ ، والقاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٧٣ ، ص ٢٥١) ، ذكره القاضى فى الطبقة الخامسة ، كما ذكر عند الحاكم الجشمى فى عيون المسائل ، وذكره ابن المرتضى فى المنية والأمل ص ٤٢ .

والحسن بن زكوان (١٤٠) ، وحفص العوام (١٤١) ، وعثمان بن خالد الطويل (١٤١) .

ويحكى لنا الخياط عن ابى الهذيل العلاف تلمذته على عمرو ابن عبيد فيقول الخياط على لسان العلاف : « هكذا شهدت (اى أبو الهذيل العلاف) مجالس اشياخنا الماضين من أصحاب أبى حذيفة (واصل بن عطاء) وأبى عثمان (عمرو بن عبيد) رضوان الله عليهم (١٤٣) » .

والمعروف أن أبا الهذيل العلاف ولد عام ١٣١ هـ على ما يقوله الشريف المرتضى على لسان الخياط (١٤٤) ، أو عام ١٣٤ هـ على ما يقوله الكعبى (١٤٥) ، فالعلاف — اذن — لم يعاصر من حياة عمرو بن عبيد الا ثلاثة عشر عاما أو اقل من ذلك على اكثر الروايات تقديرا ، فعلى هذا

---

(١٤٠) هو أبو سلمة البصرى ، يقول بالقدر ، وهو معتزلى بصرى ، ارسله واصل الى الكوفة ، لنشر مبادىء الاعتزال ، من المحدثين ، (انظر فى هذا ، الكعبى : مقالات ص ٦٧ ، ص ٩٢ ، والقاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٢ ، ص ٢٣٧ ، ص ٣٤٢) ، وارجع الى معرفة اخباره فى تهذيب التهذيب ج ٢ ص ٢٧٦ ، والذهبى : ميزان الاعتدال ، ج ١ ، ص ٤٨٩ .

(١٤١) كان من المستمعين لعمرو ومن الآخذين عنه (انظر : القاضى طبقات المعتزلة ص ٢٤٢) وكان من اصحاب عمرو (نفس المصدر : صفحة ٢٥٢ .

(١٤٢) هو مولى لبنى سليم ، واسم أبى عثمان (خالد) وكنيته عثمان أبو عمرو بعثه واصل الى ارمنية واصاب نجاحا كبيرا هناك فى نشر الاعتزال (انظر الكعبى : مقالات ، ص ٦٧ ، والقاضى : طبقات المعتزلة ص ١٦٤ ، ص ١٦٦ ، ص ٢٣٧ ، ص ٢٥١) وهو استاذ أبى الهذيل العلاف ، وقال عنه ابن المرتضى له منزلة فى العلم لا تخفى (المنيه والأمل ص ٢٥) .

(١٤٣) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ٦٧ .

(١٤٤) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١١٤ .

(١٤٥) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٨ .

قد مات عمرو وكان أبو الهذيل العلاف ابن ثلاثة عشر عاما ، وهذه السن ان سمحت بالمشاهدة ، فهى لا تسمح له بالتلمذة الحقيقية ، ويدلنا القاضى عبد الجبار على أن هذه التلمذة غير مباشرة فيقول : « والمحكى عن أبى الهذيل العلاف ، انه قد أخذ هذا العلم عن عثمان الطويل ، واخذه هو عن واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، واخذ واصل وعمرو عن أبى هاشم بن محمد بن الحنفية ، واخذ أبو هاشم عن أبيه محمد بن الحنفية ، واخذ محمد عن أبيه على بن أبى طالب عليه السلام ، واخذ عن النبى صلى الله عليه وسلم (١٤٦) » . وهكذا تكون التلمذة غير مباشرة .

وهكذا يتضح لنا مكانة الرجل بشهادة معاصريه ، وبما تناوله به المؤرخون والمترجمون له ، كاحد رؤوس المعتزلة أو كرئيسهم .

٧ — مصنفاته :

ذكر كثير ممن ترجم له انه صنف رسائل كثيرة وخطبا ، فيقول المسعودى : « ان له خطبا ورسائل ، وكلاما كثيرا فى العدل والتوحيد » (١٤٧) ، وكذلك ابن خلكان (١٤٨) ، وقد حدد لنا فريق من المترجمين بعض مصنفاته وبعد استقراء ما ذكره المؤرخون من هذه المصنفات ، يمكن أن نضع هذا الثبت لمؤلفاته على النحو التالى :

١ — كتاب التفسير :

ذكره طاش كبرى زاده (١٤٩) ، وابن خلكان (١٥٠) ، ويبدو أن هذا

---

(١٤٦) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١٦٤ . وواضح أن القاضى يريد وصل سلسلة المعتزلة بالنبى صلى الله عليه وسلم ، وتبدو فى هذا بلا شك آثار الوضع والتعسف .

(١٤٧) المسعودى : مروج الذهب ، جـ ٣ ص ٣١٤ .

(١٤٨) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٢ .

(١٤٩) مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، جـ ٢ ، ص ١٦٥ .

هو الذى ذكره ابن الجزرى (١٥١) ، يقول : « وردت عنه الرواية فى حروف القرآن ، روى الحروف عن الحسن البصرى ، وروى عنه الحروف بشار بن أيوب ، كما ذكره آربرى فى مقالته عن كتاب الفهرست (١٥٢) ، وهو التفسير عن الحسن البصرى .

٢ — كتاب الرد على القدرية :

ويبدو أن موضوع هذا الكتاب يدور حول الرد على الجبرية ، الذين اثبتوا القدر الالهى ، وان كان لفظ القدرية اطلق على من نفى القدر كالمعتزلة ، وينفى القاضى عبد الجبار هذا الاسم عن المعتزلة ويعقد فصلا فى كتابه « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة بعنوان (الرد على القدرية) (١٥٣) ، وقد أورد هذا الكتاب : ابن خلكان (١٥٤) ، وطاش كبرى زاده (١٥٥) ، والزركلى (١٥٦) وآربرى (١٥٧) .

٣ — كتاب العدل والتوحيد :

وهذا الكتاب — كما يبدو من عنوانه — موضوعه أصول المعتزلة ،

---

(١٥٠) وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٢ .

(١٥١) ابن الجزرى : غاية النهاية جـ ١ ص ٦٠ .

(١٥٢) آربرى : مقالته عن كتاب الفهرست ، ملحق الفهرست صفحة ٣٢ .

(١٥٣) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٦٧ وما بعدها .

(١٥٤) وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ص ٤٦٢ .

(١٥٥) مفتاح السعادة جـ ٢ ، ص ١٦٥ .

(١٥٦) الاعلام ص ٢٥٢ .

(١٥٧) ملحق الفهرست ص ٣٢ .

وقد ذكره : ابن خلكان(١٥٨)والمسعودى(١٥٩)، وطاش كبرى زاده(١٦٠)، وآربرى (١٦١) .

ويبدو ان لعمرو بن عبيد مؤلفات اخرى ، غير أن المصادر لم تذكر الا هذه المصنفات ، على انه لم يصلنا شيء منها .

٨ — وفـــــاته :

بعـد حياة حافلة بالاحداث ، كرسها صاحبها لوضع اصـول اكبر مدرسة كلامية فى الاسلام ، اخذ نفسه فيها بالزهد ، والورع والتقـوى والعبادة الصادقة ، واوقفها للذود عن الاسلام ، توفى عمرو بن عبيـد ، وتختلف المصادر التى ترجمت لحياته فى بيـان تاريخ وفاته فيمـا بين سنة ١٤٢ هـ ، سنة ١٤٤ هـ .

فيذهب ابن العماد الى ان سنة وفاته كانت ١٤٢ هـ او بعـدها ، حيث يقول فى احداث سنة ١٤٢ هـ « فيها (اى فى سنة ١٤٢ هـ ، او التى بعدها ، اى سنة ١٤٣ هـ) توفى عمرو بن عبيد ، البصرى ، العـابد ، الزاهد المعتزلى ، القـدرى ، صاحب الحسن » (١٦٢) .

ويذهب الذهبى (١٦٣) ، والخطيب البغدادى (١٦٤) انه توفى سنة

---

(١٥٨) وفيات الاعيان ج ٣ ص ٤٦٢ .
(١٥٩) مروج الذهب ، ج ٣ ، ص ٣١٤ .
(١٦٠) مفتاح السعادة ، ج ١٢ ، ص ١٦٥ .
(١٦١) الفهرست ملحق ، ص ٣٢ .
(١٦٢) ابن العمـاد : شـذرات الذهب فى اخبـار من ذهب ، ج ١ ، ص ٢١٠ .
(١٦٣) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقـد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٩ ، كما يذكر فى العبر فى خبر من غبر ، ج ١ ، ص ١٩٣ انه توفى فى هـذه السنة او فى سنة ١٤٢ هـ .
(١٦٤) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٦ .

ثلاث واربعين ومائة ،وقبل سـنة اربع واربعـين ومائة . ويؤكد ابن الاثير (١٦٥) أن وفاته كانت سنة اربع واربعين ومائة ، اما طاش كبرى زاده (١٦٤) فيذكر هذه التواريخ كلها ويضيف تاريخين آخرين فيقـول : انه توفى سـنة اثنين او ثلاث أو أربع او ثمان واربعـين ومائة ، وذكر ابن حجر (١٦٧) انه مات سـنة ١٤٣ هـ ، أو سـنة ١٤٢ هـ ، كما يذكر المسعودى (١٦٨) ، ان وفاته كانت سنة ١٤٤ هـ ، وقيل انها سنة ١٤٥ هـ ، ويذكر ابن الجزرى (١٦٩) ان وفاته كانت سـنة ١٤٤ هـ ، وعلى وجه التحديد فى ذى الحجة من هذا العام ، ويبدو أن هذا التاريخ هو التـاريخ الارجح ، فقد اجمعت عليه اغلب المصـادر ، فضـلا عن ان الكعبى (المؤرخ المعتزلى) يحدده بقوله : وكان خروج ابراهيم بن عبد الله

ابن الحسن فى سنة خمس واربعين ومائة بعد موت عمرو بن عبيد بسـنة غير انه مما يقدح فى هذا التاريخ ، ان ابن قتيبـة ، وهو من اقدم المؤرخين يذكر هذا النص « ومات عمرو بن عبيـد فى طريق مكة ، ودفن بمران ، على ليلتين من مكة على طريق البصرة ، وصلى عليه سليمان بن على »(١٧٠) وسليمان بن على تولى البصرة ، وعمان والبحرين فى خلافة ابى جعفـر المنصور ، وتوفى بالبصرة اثنين واربعين ومائة (١٧١) ، فاذا صحت رواية ابن قتيبة انه صلى على عمرو — وهو والى البصرة — فتكون وفاة عمرو بالقطع قبل هذا التاريخ او فى نفس العام قبل وفاة سليمان بقليل .

---

(١٦٥) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ،المجلد الخامس ، ص ٨٥ .
(١٦٦) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السـيادة ، ج ٢ ، ص ١٦٥ .
(١٦٧) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ٨ ، ص ٧٢ .
(١٦٨) المسعودى : مروج الذهب ، ج ٣ ، ص ٣١٤ .
(١٦٩) ابن الجزرى : غاية النهاية ، ج ١ ص ٦٠ .
(١٧٠) ابن قتيبة : المعارف ، ص ٤٨٣ .
(١٧١) نفس المصدر : ص ٣٧٤ — ٣٧٥ .

وعلى هذا اختلف فى تاريخ وفاته فيما بين عام ١٤٤ هـ وهو ما ذكره الكعبى . وعام ١٤١ هـ أو ١٤٢ هـ ، على ما يمكن استنتاجه من رواية ابن قتيبة ، ونحن نميل الى الاخذ بالتاريخ الاول لما سبق ان بينا .

واذا كانت المصادر قد اختلفت فى تاريخ وفاته ، فانها قد اجمعت على مكان وفاته وعلى مكان قبره ، فلقد توفى عمرو فى طريق عودته من مكة بمكان يقال له مران (١٧٢) ، وصلى عليه سليمان بن على ، ورثاه المنصور ، فيقول الكعبى : وقال ابو جعفر المنصور لما صلى على قبره بمران ، ما بقى على الارض احد يستحى منه ثم انشأ يرثيه فقال :

صلى الاله عليك من متوسد
قبرا مررت به على مران
قبرا تضمن مؤمنا متخشعا
صدق الاله ودان بالقرآن
واذا الرجال تنازعوا فى شبهة
فصل الحديث بحجة وبيان
فلو ان هذا الدهر ابقى واحدا (١٧٣)
ابقى لنا عمرا ، ابا عثمان

(١٧٢) مران : بالفتح ثم التشديد وآخره نون ، قرية على بعد ليلتين من مكة فى الطريق الى البصرة ، وهى غناء كثيرة العيون والآبار والنخيل والمزارع ، ياقوت الحمرى : معجم البلدان ، وابن خلكان : وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٢ .

(١٧٣) ورت هذه الابيات عند القاضى فى طبقات المعتزلة وبدل كلمة واحدا (صالحا) ص ٢٤٩ ، كما وردت عند الحاكم الجشمى ، فى عيون المسائل ، وابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٤٠ ، وعند الكعبى فى المقالات ، ص ٦٨ ما عدا البيت الثالث ، وكذا عند نشوان الحميرى : فى الحور العين الذى نقل عنه الكعبى فى مقالاته ، ص ١١٣ ، ووردت فى المعارف لابن قتيبة ، ص ٤٨٣ ، وعند ياقوت الحميرى : معجم البلدان مادة مران .

ومما رثاه به المنصور قوله : القيت الحب للناس فلقطوا كلهم الا عمرو بن عبيد ، ومعاذ بن معاذ ، ثم ان معاذا ثنى جناحه فلقط (١٧٤) وقد أسف عليه المنصور اسفا شديدا ، ويذكر ابن خلكان أنه لم يسمع بخليفة يرثى من دونه سوى المنصور فى رثائه لعمرو ابن عبيد (١٧٥) .

(١٧٤) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ص ٦٩ .
(١٧٥) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٢ .

الفصـــــل الثـــالث

التيارات الفكرية والدينية والسياسية
فى عصــــــــره
« البدايات الأولى للفرق والمذاهب الكلامية »

١ ــ تمهيـــــــــد

٢ ــ التيـــــارات الفكرية والدينيـــــة والســــــياسية

أولا : التيــــارات المخالفة للاســــلام

ثانيــا : ظاهرة الوضـــع فى الحـــــديث

ثالثــا : تيـــــار التشـــبيه والتجسيم

رابعا : تيـــــار الجبرية والقـــــدرية

خامسا : الفـــــرق الكلاميـــــة

تمهيـــــد :

المفكر وليـد عصره ، ونتيجة ضرورية للتيـارات الفكرية السـائدة فى ذلك العصر ذلك لانه لا يمكنه بحال أن يعيش منفصـلا عنها ، وبخاصة اذا كان ذلك يتعلق بالمفكرين فى صدر الاسلام ، الذين شغلوا بمشكلات عصرهم ، وراحوا يلتمسون لها حلولا ، ولم يكن مجـرد الحـل هـو ما يطلبون ، ولكن ذلك الحل الذى تؤيده النصوص الدينية ، من هنـا كان بحثهم فى مشكلات عصرهم بمثابة البحث فى دينهم لالتماس الحلول لها ، فليس عندهم — ثمة — انفصـال بين الدين والدنيا .

من هنا تبدو أهمية دراسة العصر الذى نشأ فيه عمرو بن عبيـد ، والتعـرف على اهم مشكلاته الفكرية والدينية والسياسية ، والتى كانت محل بحث مفكرى هذا العصر ، تلك المشكلات التى تصـدى لها بدوره ، محاولا أن يضع لها حلولا ، وان يلتمس اجوبة لكل ما طرح من مشكلات وتساؤلات .

ويبدو أن ما ساد عصر عمرو بن عبيد من تيارات فكرية وسـياسية ودينية ، كانت امتدادا لتلك الخلافات الاولى حول الامامة من جانب ، وتلك الاحداث التى سادت منذ عهد الخليفة الثالث من جانب آخر ، والتى انتهت بمقتله بدون حكم شرعى ، واثار مقتله نفوس المسلمين ، وانطلقت النداءات بالمطالبة بدم عثمان ، وتحت تاثير هذه النداءات وقعت حرب الجمـل ، كما وقعت حروب على ومعاوية ، الذى ابى أن يبايع عليا ، وبذكاء سياسى ودهاء شديد احتفظ بقوته العسكرية فى حالة حياد ، مكتفيا بتأييد كلامى للطرف المضاد لعلى ومنتظرا ما يسـفر عنه الصراع الدائر بين طرفى الجمل ، مخططا للانفراد بالقوة المنتصرة ، فغالب الظن انه كان يعمـل لحسابه منذ بداية الامر ، فتشير بعض الوقائع الى تباطئه فى ارسـال المساعدات للخليفة عثمان ضد الثورة التى هبت ضده ... ، ايا ما كان

الامر ، فهو ما لبث ان خرج على الامام على بعد انتصاره فى حرب الجمل ، مطالبا بدم عثمان ، ومرتديا قميصه الملطخ بالدماء (١) ، وانتهت الحروب بحادثة التحكيم ، واخفق على بن ابى طالب ، وانتهى الامر بمقتله فى الكوفة على يد اشقى خلق الله — جميعا — ابن ملجم الخارجى .

واذا أمعنا النظر فى هذه الاحداث وجدنا من خدعة التحكيم انبثقت دولة بنى امية ، ومن هذه الاحداث تتجرت فلسفة للسياسة بدت فى ذلك السؤال الذى طرح فى الساحة الاسلامية — آنذاك — وهو : لمن الحكم ؟ ، ولقد طرح ذلك بدوره مشكلات سياسية اخرى حول الامامة : هل هى اختيار ، أو نص وتعيين ، ومدى وجوبها ، وما مدى احقية قريش بالاستئثار بها ، وما هى شروط الحاكم ، وما مدى شرعية الخروج على الامام الجائر والثورة عليه .

طرحت هذه المشكلات السياسيه ، وتعددت الآراء حولها ، وذهب كل فريق الى تاييد رايه بالادلة النقلية والعقلية . ويعلل الدكتور احمد صبحى ذلك التعدد والاختلاف فى وجهات النظر فى نظرية الحكم فى الاسلام ، بان تولى ابى بكر لم يحسم مشكلة اختيار الخليفة ، حيث يتعذر استنباط قاعدة شرعية تحدد كيفية اختيار الحاكم ، من طريقة توليه ، لان بيعته تمت على حد تعبير عمر بن الخطاب فلتة ، ولان احدا من المسلمين — فى رايه — لا يطاول ابا بكر، فبيعة ابى بكر تمت دون الاستناد الى مبدا شرعى — سواء اكان نصا أم احتكاما الى اجتهاد فى غياب النص — ، » ومما زاد الامر تعقيدا ان تباينت طرق اعتلاء الخلفاء الثلاثة من بيعة تمت فلتة ، ثم استخلاف ابى بكر لعمر ، ثم اختيار ستة رشحهم عمر للخلافة ، وهكذا تم اختيار الخلفاء الثلاثة — مع شديد التقدير لمكانتهم — بين غياب تشريع ،

(١) انظر تفصيلا : الدكتور حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام ج ١ ص ٢٧٣ وما بعدها .

وبين خطا فى التشريع ، ومن هنا فان انشقاق المسلمين يرجع الى غياب قاعدة شرعية تحدد أصول اختيار الحاكم ، وهذه نقطة من نقاط الضعف فى الحضارة الاسلامية ، حيث لم يستقر مفكرو الاسلام على نظرية سياسية واضحة المعالم ، وضوح احكام التشريع الاسلامى فى سائر المجالات ، وغياب هذه النظرية السياسية هو الذى جعل نظام الحكم فى الاسلام قائما على مبدا الغلبة منذ الدولة الاسلامية ، وحتى يوم الناس هذا فى جميع البلدان الاسلامية بلا استثناء (٢) .

(٢) الدكتور احمد صبحى : الزيدية ، الجزء الاول من المجلد الثانى فى علم الكلام ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٨٠ ، ص ٩ — ص ١١ .

غير انه يمكن القول بأن خلافة الخلفاء الراشدين وان اختلفت انماطها واشكالها ، الا أن جوهرها واحدا من حيث هى مستندة على قاعدة الشورى فى اختيار الحاكم ، والتى تستبعد ان تكون الخلافة وراثية ، وقد اوجب القرآن الشورى فى امر السياسة (انظر سورة الشورى آية ٨ ، وسورة آل عمران آية ١٥٩) وبهذا تكون الحكومة الاسلامية اقرب الى الجمهورية الرياسية ، كما أن اختلاف أو تنوع طرق اعتلاء الخلفاء يشير الى مدى المرونة فى تطبيق هذه القاعدة ، فلم يضيق الاسلام بنمط محدد للشورى وانما ترك ذلك لاجتهادهم . كما كفل الاسلام ايضا الحرية التامة للشورى ، فاسقط كل دعاوى الاكراه فى البيعة التى هى التعبير النهائى عن اختيار الحاكم .

واقتدى الصحابة بالرسول صلى الله عليه وسلم وسيرته فقد كان لهم المثل الاعلى للحاكم ، فتحدد بذلك روح الاختيار ، ومن هنا اشتقت صفات الحاكم الذى يبايع له بالخلافة من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم فكان الخليفة المختار يختار وفق صفات تقترب به من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفى هذا اقتداء بالسنة واجتهاد فى حدودها فى اختيار الحاكم . (انظر تفصيلا لقاعدة الشورى ومدى استخدامها فى خلافة الخلفاء الراشدين : ابن هشام : السيرة النبوية ، مكتبة الكليات الازهرية ، ١٩٧٤ م ، ج ٢ ص ١٨٣٧ وما بعدها . الطبرى تاريخ الامم والملوك ، بيروت ، مكتبة خياط ، القسم الاول ، ج ٤ ص ١٨٣٧ وما بعدها ، ص ٢١٣٧ وما بعدها ، ص ٢٧٧٩ وما بعدها ،

وهكذا كانت مشكلة الامامة — ولا زالت — من اهم المشكلات التى انبثقت عن هذه الخلافات فى صدر الاسلام . كما ولدت هذه الاحداث أيضا مشكلة اخرى ارتبطت بهذا الجانب السياسى ، وهى مشكلة مرتكب الكبيرة ، وهى وان كانت مشكلة فقهية فى جوهرها ، الا انها أخذت بعدا سياسيا ، فقد ارتبطت أول ما ارتبطت بطرفى القتال فى حرب الجمل ، وهو ارتباط له حساسيته ، فكلا الطرفين يتمتعان معا بمنزلة كبيرة فى نفوس المسلمين ، واحد الطرفين لابد وان يكون على الخطأ ، فلا يمكن ان يكون الفريقان على صواب ، لان الضدين لا يجتمعان معا ، وقد يكذبان معا ، فيكونان على الخطأ ، ولكن هذا الخطأ الذى وقع فيه أحد الطرفين او الطرفان معا . خطأ تسبب فى سفك دماء عدد من المسلمين من كلا الطرفين ، وبدات التساؤلات تثار : ايهما على الحق ؟ ، وايهما على الباطل ؟ ، وكيف يكون الحكم بتخطئة احد الفريقين والامر متعلق بقطبين لهما مكانة عظمى فى قلوب المسلمين عامة . وارتبط هذا كله بتحديد معنى الايمان والكفر والنفاق والاحكام المتعلقة بهذه الاسماء .

ولقد اثارت هذه الاحداث فى قلوب جماعة من خلص المسلمين وانقيائهم ، الحيرة والقلق النفسى والتوتر العقلى ، فوقفوا يتساءلون الى اى الفريقين ينحازون ، والفريقان من اجلاء المسلمين !! ، هل

ص ٣٠٦٦ وما بعدها . والسيوطى : تاريخ الخلفاء ، بتحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٣٩٥ هـ ، ص ٢٤ ، ص ١٠٩ وما بعدها ، وابن سعد : الطبقات الكبرى ، جـ ٣ ص ١٩٧ . والدكتور حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام (السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى) ، النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة التاسعة ، عام ١٩٧٩ م ، الجزء الاول ، ص ٢٧١ — ص ٢٧٢ . الشيخ شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة ، مطبعة الادارة العامة للثقافة الاسلامية ، الازهر ، القاهرة ، ص ١٦٩ — ص ١٧٠ ، والدكتور على محمد حسنين : عقد البيعة بين الفقه والتاريخ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٣ م ، ص ٣٢ وما بعدها .

يعتزلون القتال الدائر ؟ ويقفون موقف الحياد حفاظا على وحدة المسلمين وحقنا لدمائهم ؟ ، فيكون انتماؤهم الى الاسلام فقط ، متخطين بذلك كل الحزازات والمنافسات ، فيسقطون الانتماء القبلى ، ويعلون من شأن الانتماء الدينى الذى يعلو على كل أنواع الانتماء ، فآثروا اعتزال الفريقين ، آخذين بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم . فى اعتزال الفتن ، وكان هذا اتجاها لفريق من كبار الصحابة والتابعين

كما ولد البحث فى مرتكب الكبيرة آنذاك مشكلة من أهم المشكلات التى شغلت المسلمين زمنا وما زالت تشغلهم ، هى مسئولية الانسان عن الكبيرة التى يرتكبها ، هل له فيها اختيار أو الامر كله جبر ، هل ما يفعله الانسان يفعله بحرية واختيار أو بقضاء وقدر من الله تعالى ؟

طرحت كل هذه التساؤلات — وما تولد عنها من تساؤلات فرعية — فى الساحة الاسلامية والقت ظلا كثيفا على تماسك الجماعة الاسلامية ، وكانت الاجابة عنها هى النقطة الرئيسية لتطور الفرق والمذاهب الكلامية ، وكانت هى البواكير الاولى للفكر الكلامى والمادة الاولى التى كونته .

على أن الامر لم يقتصر على هذا الحد من المشكلات ، بل ان المؤثرات الاجنبية التى وفدت فى عصره متمثلة فى أصحاب الديانات المخالفة ، وأرباب الملل والاهواء والنحل ، استغلت ذلك كله لصالحها فى بث دعاوى الهدم للاسلام ، انتقاما وكيدا ، وجاء هذا بطوق مختلفة اصطنعوها ، فكان لابد من ملاقاة هذه التيارات التى تكيد للاسلام كيدا .

وقد وقف عمرو بن عبيد على هذه التيارات الاجنبية من خلال اقامته بالبصرة ، والتى كانت — آنذاك — ملتقى ثقافات جديدة وافدة ، ذاعت وانتشرت لضعف العنصر العربى فى البصرة ، فأصبحت البصرة مركزا من اكبر المراكز الثقافية جدالا ونقاشا وتأثرا بالاحداث السياسية القائمة ، ويبدو أن هذا كان طبيعة اقليم العراق بوجه عام فى هذا العصر الاول ، والتى يصورها لنا ابن ابى الحديد بقوله : « وطينة العراق

ما زالت تنبت ارباب الاهواء واصحاب النحل العجيبة والمذاهب البديعة ، واهل هذا الاقليم ، اهل بصر وتدقيق ، ونظر وبحث عن الآراء والعقائد ، وشبه معترضة فى المذاهب ، وقد كان منهم فى أيام الاكاسرة مثل : مانى وديصان ومزدك ... وغيرهم ، وليست طينة الحجاز هذه الطينة ، ولا اذهان أهل الحجاز هذه الاذهان ... ولم يكن فيهم من حكيم ولا فيلسوف ، ولا صاحب نظر وجدل ، ولا موقع شبهة ، ولا مبتدع نحلة » (٣) .

وفى الغالب ان هذه البيئة البصرية قد انعكست على تفكير عمرو ابن عبيد ، فنجده ميالا الى التأويل العقلى ، والاستئناس بالعقل فى نقد الحديث ، بقدر يفوق واصل بن عطاء والذى يبدو أنه كان متأثرا ببيئة المدينة — التى ولد ونشأ فيها — فى التمسك بالنصوص الدينية ، وعدم الميل الى التأول العقلى فها هو ينهى عمرا عن التأويل العقلى بقوله : « فاد المسموع ، وانطق بالمفروض ، ودع تأويلك الاحاديث على غير وجهها ، وكن مع الله وجلا » (٤) .

ونود أن ننتهى الى القول بأن عمرو بن عبيد لم يكن بمعزل عن هذه التيارات المختلفة ، فشارك بالرأى ، وخاض فى الجدال مع الخائضين ، وكانت له آراؤه الخاصة فى مشكلات عصره ، من هنا يلزمنا أن نعرض لاهم التيارات الفكرية والدينية والسياسية التى قابلها مبينين موقفه منها ، فلعل ذلك يلقى الضوء على مذهبه الكلامى الذى جاء معالجا لمشكلات عصره .

التيارات الفكرية والدينية والسياسية فى عصره :

أولا : التيارات المخالفة للاسلام :

لما كان الدفاع عن الاسلام احد الاسباب الرئيسيه الهامة للقيام

(٣) ابن ابى الحديد : شرح نهج البلاغة ، ج ٢ ص ٢٧٩ .
(٤) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ٢ ، ص ١٩٨ .

المعتزلة ، فاننا سنبدأ ببيان موقف عمرو بن عبيد من التيارات الفكرية والمذاهب والنحل المخالفة للاسلام ، فلقد كان معنيا بمقاومة هذه التيارات ، وغالب الظن أن نزعته العقلية كان من احد أسبابها الهامة هو مقاومة هذه التيارات التى تهاجم الاسلام .

لقد بدأت موجة من الشك والالحاد والزندقة فى الظهور فى مواطن عديدة فى العالم الاسلامى ، وبخاصة فى البصرة والكوفة ، زمن عمرو ابن عبيد ، وارتبطت ارتباطا وثيقا بالمذهب الثنوى ، وبخاصة المانوية والمزدكية منه ، فيقول ابن نباته أن كلمة زندقة كانت تطلق على كل من كان يميل الى مذهب الثنوية ، أو ما يقاربه من الخروج عن الشريعة (٥) . ولقد اتسع معنى الزندقة بعد ذلك ليشمل مسائل اخرى لم يكن لها صلة بالمانوية ، من حيث اندفع اليها البعض بدافع العبث الفكرى الذى يلجأ اليه الشكاك دائما ، يرمون من ورائه العبث بعقائد الناس ، فتكون الزندقة كرد فعل لنزعة نفسية انتابتهم فدفعتهم الى ما هو اشبه باللهو الفكرى والمجون الشكى (٦) . وبوجه عام فان الزندقة احدى الحركات الفكرية الهدامة التى وجهت الى تقويض الاسلام من حيث اعتمادها على أسس فكرية مناقضة له (٧) .

وقد كانت البصرة فى عصر عمرو بن عبيد ، بيئة خصبة مائجة بكثير من المذاهب والنحل ، وكان لها اصحابها المناصرون لها ، وهذا ما يخبرنا

(٥) ابن نباته : سرح العيون ، القاهرة ، ١٨٦١ هـ ، ص ٢٠٥ .
(٦) الدكتور عبد الرحمن بدوى : من تاريخ الالحاد فى الاسلام ، دراسات الف بعضها ، وترجم بعضها الآخر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٥ م ، ص ٣٤ — ص ٣٥ .
(٧) فلها وزن : الدولة العربية وسقوطها ، ترجمة يوسف العش ، دمشق ، ١٩٥٦ م ص ٥٣٢ ، والدكتور عبد الله سلوم السامرائى : الغلو والفرق الغالية فى الحضارة الاسلامية ، بغداد ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٢ م ، ص ٧٩ — ص ٨٠ .

به صاحب الاغانى فيقول : « اخبرنى يحيى بن على ، قال : حدثنى ابى عافية بن شبيب قال : حدثنى ابو سهيل ، قال : حدثنى سعيد بن سلام ، قال : كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام : عمرو بن عبيد ، وواصل ابن عطاء ، وبشار (بن برد الاعمى) ، وصالح بن عبد القدوس ، وعبد الكريم بن ابى العوجاء ، ورجل من الأزد ، قال ابو أحمد (يعنى بهذا الرجل الاخير) جرير بن حازم ، فكانوا يجتمعون فى منزل الازدى ، ويختصمون عنده ، فأما واصل وعمرو فصارا الى الاعتزال ، واما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة ، واما بشار فبقى متحيرا مخلطا ، واما الازدى فمال الى قول الثنوية (وهو مذهب) من مذاهب الهند ،و بقى ظاهرا على ما كان عليه » (٨)

وهكذا يتبين لنا التيارات الفكرية والمذاهب والنحل المخالفة للاسلام وروادها الاوائل ، وكان عمرو بن عبيد فيما يروى الاصفهانى يقول لعبد الكريم بن ابى العوجاء — الذى يبدو انه رجع عن توبته الى اعتناق المذهب الثنوى ، وكان يدعو لهذا المذهب بين الشباب فيفسدهم — يقول له : بلغنى انك تخلو بالحدث من احداثنا فتفسده ، وتدخله فى دينك ، فان خرجت من مصرنا ، والا قمت فيك مقاما آتى فيه على نفسك ، فلحق بالكوفة ، فدل (أى عمرو بن عبيد) عليه محمد ابن سليمان (والى الكوفة آنذاك) فقتله وصلبه بها (٩) .

ولقد انتشر رؤساء المذهب الثنوى ، وذاع أمرهم بين الناس ، وقد اورد لنا المؤرخون(١٠)اسماء بعض كبارهم : كعبد الكريم بن ابى العوجاء وصالح بن عبد القدوس ، والنعمان الثنوى ، وابى شاكر الديصانى ، وابن طالوت ، وابن اخى ابى شاكر ، وعبد الله بن المقنع ، وبشار ابن برد ، وغسان الرهاوى ، وحماد عجرد ... وغيرهم . ويذكر

(٨) ابو الفرج الاصفهانى : الاغانى ، دار صعب ، بيروت ، عن طبعة بولاق ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

(٩) نفس المصدر : ج ٣ ، ص ٢٤

القاضى عبد الجبار انه « حكى عن كل واحد منهم مذاهب يخالف فيها صاحبه فى الفروع ، وان كانوا يتفقون فى التثنية » (١١) ، كما يضيف ابن النديم : أن لهؤلاء كتبا فى نصرة الاثنين ومذاهب اهلها ، وقد نقضوا كتبا كثيرة صنفها المتكلمون فى ذلك (١٢) .

ولقد وقف عمرو بن عبيد على تفاصيل اقوال الفرق الثنوية ، وهذا ما مكنه من ان يناظر اقطابهم امثال : عبد الكريم بن ابى العوجاء ، فيما ذكر الاصفهانى ، كما اشترك أيضا مع واصل بن عطاء فى مناظرة بشار بن برد ، وصالح بن عبد القدوس (١٣) .

ويبدو انه قابل **مذهب الدهرية** ، والذى يقوم عند معتنقيه على نزعة

(١٠) من القدماء القاضى عبد الجبار (انظر المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، الدار القومية للتأليف والنشر ، القاهرة ، الجزء الخامس ، « الفرق غير الاسلامية » بتحقيق محمود محمد الخضيرى ، ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور ، ص ١ وما بعدها) ، وابن النديم (انظر الفهرست : ص ٢٣٤) والشهرستانى (انظر : الملل والنحل ، ج ٢ ص ٧٠ وما بعدها). ومن المحدثين الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧ ، الجزء الاول ، ص ١٨٩ وما بعدها ، والدكتور عبد الرحمن بدوى : من تاريخ الالحاد فى الاسلام ، ص ٣٢ وما بعدها .

(١١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، ج ٥ ، ص ٢٠١ وقد عرض لاقوالهم بتدقيق شديد ، ولقد قارنت عرضه من ص ١٠ — ص ٢١ بما عرضه الشهرستانى فى الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٩٣ ، فكان اكثر دقة ، وذلك لانه نقل مما كتبه رؤساؤهم مباشرة ، ويبدو ان الحاكم الجشمى قد افاد من عرض القاضى عبد الجبار (انظر : شرح عيون المسائل ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، وصدر عن مكتبة صنعاء ، ميكروفيلم ٣٠٦ ، الجزء الاول ، لوحة ١ ، ٢) ، كما كان عرض ابن النديم قريبا من الدقة وقد ذكر اصولهم العملية بالاضافة الى اصولهم النظرية (انظر : الفهرست ص ٣٢٧ — ص ٣٣٦) .

(١٢) ابن النديم : الفهرست ص ٣٢٧ .

(١٣) الاصفهانى : الاغانى ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

شكية حالت بينهم وبين الاعتقاد بالخلق والخالق . فأنكروا الايمان بالصانع المدبر للعالم زاعمين أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع ، فلم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان كذلك كان وكذلك يكون ابدا ، فلا شيء خارج النطفة ، فهي مستكفية بذاتها عن خالق يوجدها (١٤) . والغالب أن الايمان بالدهر هو من ديانات الفرس القديمة ، التي الغيت فيها النظرة الاثنينية في نشأة العالم ، فجعلوا الدهر هو المبدأ الأسمى ، فهو عندهم عين القدر ، أو الفلك الأعظم ، أو حركة الأفلاك (١٥) . وقد ساد هذا الاعتقاد بين العرب قبل الاسلام وقد صوره القرآن الكريم بقوله تعالى : « ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا الا الدهر » (١٦) ، واستمرت هذه النزعة المادية الشكية بعد الاسلام ، وتصدى لها متكلمو الاسلام — كعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وغيرهما — ومازالت لها بقايا متمثلة في المذهب المادي في تفسير الوجود (١٧) .

ولقد كان هناك في عصر عمرو بن عبيد من كان يعتقد **مذهب السمنية** ، وهو من الديانات الهندية التي كانت منتشرة فيما يقول البيروني في :

---

(١٤) مراد وهبة ، ويوسف كرم ، ويوسف شلاته : المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ ، ص ٩٧ .

(١٥) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٨ م ، ص ١٢ .

(١٦) الجاثية : آية ٢٤ .

(١٧) من الغريب أن هناك من نسب عمرو بن عبيد الى الدهرية ، فيروى الذهبي ذلك ، ولكنه يكذبه ويقول : لعن الله الدهرية ، فانهم كفار ، وما كان عمرو هكذا ، انظر : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٨ .

خراسان والعراق والموصل حتى حدود الشام القديم (١٨) ، ويقوم هذا المذهب على نزعة شكية لا تؤمن الا بما يقع تحت الحس ، ومن ثم لم ترق الى ادراك الامور المجردة ، ومن ثم قالوا : بابطال النظر والاستدلال ، فزعموا فيما يقول البغدادي انه لا معلوم الا من جهة الحواس الخمس ، وقالوا بقدم العالم ، وانكر اكثرهم المعاد والبعث بعد الموت ، وقالوا بتكافؤ الادلة ، وقالوا بالتناسخ فزعم فريق منهم بتناسخ الارواح في الصور المختلفة ، واجازوا نقل روح الانسان الى كلب ، وروح الكلب الى انسان (١٩) .

ولقد قابل عمرو بن عبيد اصحاب هذا المذهب ، وكافحه مع واصل (٢٠) ويشهد بذلك مناظرته لحازم بن جرير الازدي السمني والتي قطعه فيها —

---

(١٨) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل او مزدولة ، صحح عن النسخة الاصلية القديمة المحفوظة بالمكتبة الاهلية بباريس « مجموعة شيفرز رقم ٦٠٨٠ » ، دار المعارف العثمانية ، حيدر اباد الدكن ، ١٣٣٧ هـ = ١٩٥٨ م ، ج ١ ص ١٥ ، ص ١٦ .

(١٩) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١١٣ ، ص ٢٥٣ .

(٢٠) انظر ما اورده القاضي عبد الجبار في طبقات المعتزلة من مناظرة واصل للسمنية ، من طريق مساعدته للجهم بن صفوان في مناظرتهم بعد أن شككوه في وجود الله تعالى (أنظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٤٠) . كما حكى أيضا هذه المناظرة ابن المرتضى في المنية والامل ص ٢٤ . وأيضا الامام احمد بن حنبل ، وان كان قد ذكر هذه المناظرة على لسان الجهم بن صفوان ولم يوصلها الى واصل بن عطاء الذي أعان الجهم على هذا القول ، انظر (احمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية) ، بتحقيق على سامى النشار ، وعمار الطالبي ، ضمن كتاب عقائد السلف ، ص ٦٦ . ونجد الكندي اول فلاسفة الاسلام يستفيد مما ورد في مناظرة واصل في استدلاله على وجود الله . بدليله الذي يستند فيه الى القياس التمثيلي او فكرة المشابهة بين النفس في البدن وبين الله بالنسبة للكون والعالم (انظر الكندي : رسائل الكندي الفلسفية التي اكتشفها هـ . ريتر وحققها الدكتور أبو ريدة ، وقدم لها ، دار الفكر العربي ، ١٩٥٠ ، الجزء الاول ، رسالة في الفلسفة الاولى ص ١٧٤ .

وهكذا كان عمرو بن عبيد — ورفيقه واصل بن عطاء — معنيا بمكافحة هذه المذاهب المخالفة للاسلام والتى تتسم بالزندقة والالحاد ، ويبدو ان نزعته العقلية التى اشتهر بها ، كانت وسيلته فى مقابلة هذه المذاهب

ثانيا : ظاهرة الوضع فى الحديث :

مما دعا الى هذه الظاهرة وانتشارها ، انه لم يكن ثمة نصوص مدونة للسنة ، وقد خطر للخليفة الثانى فكرة جمع الحديث وتوثيقه ، غير انه عزف عن ذلك خشية ان يختلط الحديث بالكتاب ، فنهى عن ذلك ، وخطرت الفكرة ذاتها للخليفة عمر بن عبد العزيز لخوفه ذهاب العلماء ، وعاودت الفكرة ابا جعفر المنصور فيما يذكر ابن سعد عن مالك بن انس قوله : « انه لما حج المنصور ، قال : (أى لمالك) : قد عزمت على ان آمر بكتبك هذه التى وضعتها ، فتنسخ ، ثم أبعث الى كل مصر من امصار المسلمين منها بنسخة ، وآمرهم أن يعملوا بما فيها ، ولا يتعدوه الى غيره ، فقلت (أى مالك) يا امير المؤمنين ، لا تفعل هذا ، فان الناس سبقت لهم اقاويل ، وسمعوا احاديث ورووا روايات ، واخذ كل قوم بما سبق اليهم ودانوا به ، فدع الناس وما اختار كل بلد لانفسهم » (٢٢) .

وقد قام فريق من التابعين ، بجمع الحديث ، فكان كل عالم يجمع الاحاديث التى رويت له ، وصحت عنده ، واول جمع فيما يقول البخارى كان للربيع بن صبيح (ت ١٦٠ هـ) ،و سعيد بن أبى عروبة (ت ١٥٦ هـ)، الى ان انتهى الامر الى كبار الطبقة الثالثة ، فصنف مالك الموطأ بالمدينة ، وعبد الملك بن جريج بمكة ، والاوزاعي بالشام ، وسفيان الثورى بالكوفة ، وحماد بن سلمة بن دينار بالبصرة ، ثم تلاهم كثير من الائمة فى ذلك الجمع ، كل على حسب ما سنح له وانتهى اليه علمه .

(٢١) الاصفهانى : الاغانى ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

(٢٢) احمد امين : فجر الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية عشرة ، ١٩٧٨ م ، ص ٢٤٢ .

الامر — اذن — كان مهيأ لقبول عدد من الاحاديث الضعيفة وغير القوية السند ، والتعلق بظاهرها ، تعلقا يصل الى حد الجزم القاطع بصحتها ، كما كان الامر مهيأ ايضا ، لان يضع الوضاع ما شاء لهم من احاديث ، يروجون بها لافكارهم ومذاهبهم وانتماءاتهم المتباينة (٢٣) ، وانتشرت هذه الاحاديث الموضوعة انتشارا واسع النطاق ، وقبلها الجمهور ، لانها ترضى فيه نزعاته الفلكلورية .

ولقد دعت هذه الظاهرة الخطيرة الى البحث عن صحة الاحاديث ، والتحرى الدقيق فى الرواية ، ووزن الحديث بميزان النقل والعقل ، والاستئناس باجماع الصحابة ، ومن ثم ظهر اصحاب التأويل العقلى الذين ضاقوا ذرعا بهذه الظاهرة ، فضلا عن نهج السلف فى رد هذا الحشو عن طريق السنة فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض السنة فقط بل يعارض العقل ايضا ، ثم امتدت هذه المعارضة لتشمل منهج السلف منهج التمسك بالظاهر فقط ، وعدم التأويل ، حتى لو كان ذلك مما تجيزه قواعد اللغة .

(٢٣) من اهم ما حمل الوضاع الى الوضع فى الحديث : الخصومات السياسية ، كالخصومة بين على بن ابى طالب ومعاوية ، فكم من الاحاديث وضعت فى تفضيل كل منهما ، وضعها الناصرون لهما ، وكذلك الخصومة بين الامويين والعباسيين .... والخصومات الكلامية : كالخلاف حول القدر ، والصفات ... وغيرها وحاول اصحاب كل راى تدعيم رأيهم بحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان ذلك مجالا للوضع ، والخلافات الفقهية ، كل ذلك دعا الى الوضع فى الحديث لتدعيم مواقفهم السياسية أو الكلامية أو الفقهية ، وايضا مما ادى الى الوضع النزعة الشعوبية ، فكم من أحاديث وضعت فى تفضيل العرب على العجم والروم ، وقابلها هؤلاء باحاديث فى فضل العجم والروم والترك ... ، بل ان النزعات القبلية لعبت دورا ايضا فوضعت احاديث فى تفضيل بعض القبائل على البعض الآخر فى مجال التنافس حول الرياسة والفخر والنسب ، وهكذا كان هنالك اسبابا كثيرة حملت الوضاع على الوضع فى الحديث . (انظر ذلك تفصيلا عند احمد امين : فجر الاسلام ، ص ٢١٥ وما بعدها وانظر ايضا دكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ص ٢٣٨ وما بعدها) .

ويبدو أن هذا ما دعا عمرو بن عبيد الى التصدى لنقد الحديث ، ووزنه بميزان العقل ، ورفضه لبعض الاحاديث التى يرى فيها معارضة للنقل والعقل معا ، وهذا ما اثار عليه حفيظة المحدثين من أبناء عصره ، وتشير هنا الى موقف المحدثين منه :

اشتهر عمرو بن عبيد بكونه من المحدثين ، وان اختلفت الروايات فى بيان موقف المحدثين منه ، فمنهم من جعله من الثقات ، ومنهم من كذب حديثه ، روى عن الحسن البصرى ، وابى العالية (٢٤) وابى قلابة (٢٥) ، وعبيدان ، وانس بن مالك ، روى عنه : الحامدان (٢٦) ، ويزيد ابن زريع (٢٧) ، وابو عوانه (٢٨) ،وابن عبد الوارث (٢٩) ، وعبد الوهاب

---

(٢٤) ابو العالية : اسمه « رفيع » ، وهو مولى لبنى رباح ، أعتقته امراة منهم وهو من كبار المحدثين ، حج ستين حجة ، وتوفى سنة تسعين هجرية (ابن قتيبة : المعارف ص ٤٥٤) .

(٢٥) ابو قلابة : هو عبد الله بن زيد الجرمى ، وكان ديوانه بالشام ، مات بداريا سنة اربع ومائة او خمس ومائة (ابن قتيبة : المعارف ، ص ٤٤٣) .

(٢٦) الحامدان : هما حماد بن زيد بن درهم ، ويكنى « أبا اسماعيل» وكان عثمانيا ، توفى سنة تسع وسبعين ومائة ، وصلى عليه اسحق ابن سليمان والى البصرة ، من قبل هارون الرشيد ، وحماد بن سلمة ابن دينار ، وهو ابن اخت حميد الطويل ، مات بالبصرة ، سنة سبع وتسعين ومائة ، ويقال سنة اربع وستين ومائة ، وكان عالما بالنحو والعربية ، ويقال ان سيبويه النحوى استملى منه (ابن قتيبة : المعارف ، ص ٥٠٢ — ص ٥٠٣ .

(٢٧) يزيد بن زريع : هو يزيد بن زريع بن التوام ، ويكنى « ابا معاوية » وكان زريع — ابوه — يلى خلافة صاحب الشرط بالبصرة ، مات بالبصرة سنة اثنين وثمانين ومائة (ابن قتيبة : المعارف ، ص ٥٠٨) .

(٢٨) ابو عوانه : اسمه « الوضاح » ، مولى يزيد بن عطاء البزاز ، وكان يزيد بن عطاء يضعف حديثه ، ولمتته قصته (انظر : المعارف ص ٥٠٣) ، وكان ابو عوانه من واسط ، وانتقل الى البصرة ، ومات فيها سنة سبعين ومائة (ابن قتيبة : المعارف ، ص ٥٠٣) .

(٢٩) عبد الوارث : يعرف بالتنورى ، ويكنى « ابا عبيدة » مولى لبنى العنبر ، من تميم ، توفى بالبصرة ، فى المحرم سنة ثمانين ومائة ، ويعده ابن قتيبة من القدرية (انظر المعارف ص ٥١٢ ، ص ٦٢٥) .

الثقفى (٣٠) ، ويحيى القطان (٣١) ، وعلى بن عاصم الواسطى (٣٢) وابن عيينة ، وآخرون (٣٣) ، ويقول الكعبى : أن أصحاب ابى حنيفة يعتمدون على روايته (٣٤) .

غير اننا نجد فريقا من المحدثين فى عصره ، بدعوة ، ولم يأخذوا بحديثه ، واعتبروه صاحب بدعة ، وهى قوله بالقدر ودعوته اليه ، ودعوته للقدر هى التى اثارت محدثو عصره عليه ، فيروى الذهبى عن ابن المبارك حين سئل : لما رويت عن سعيد ،وهشام الدستوائى (وهما من القائلين بالقدر) ، وتركت حديث عمرو بن عبيد ، ورأيهم واحد (اى جميعهم قدرية) ، قال : كان عمرو بن عبيد يدعو الى رايه ، ويظهر الدعوة ، وكانا ساكتين (٣٥) . وكان نقده الحديث ورفضه لبعضه ، مما اثار — ايضا — حفيظة محدثى عصره عليه (٣٦) ، وانتهى — معظم — محدثى عصره الى تقرير انه متروك الحديث ، لانه فى نظرهم يكذب فى الحديث وصاحب بدعة (٣٧) .

---

(٣٠) هو عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفى ، ويكنى « ابا محمد » ولد سنة ثمانية ومائة وتوفى بالبصرة سنة اربع وتسعين ومائة (المعارف ص ٥١٤) .

(٣١) يحيى القطان : يكنى « أبا سعيد » توفى بالبصرة ، سنة ثمان وتسعين ومائة ، ويعده ابن قتيبة من الشيعة (المعارف ، ص ٥١٤ ، ٦٢٤) .

(٣٢) هو على بن عاصم بن صهيب ، مولى بنى تميم ، ويكنى « ابا الحسن » ولد سنة تسع ومائة ، وتوفى بواسط سنة احدى ومائتين فى خلافة المأمون . (المعارف ص ٥١٦) .

(٣٣) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ٨ ص ٧٠ ، والذهبى : ميزان الاعتدال ، ج ٧ ، ص ٢٧٣ .

(٣٤) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ص ٩١ .

(٣٥) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٥ ، ص ٢٧٧ .

(٣٦) سنشير الى هذا عند عرضنا لمذهبه الكلامى .

(٣٧) ابن حجر : لسان الميزان ، ج ٢ ص ٧٠ ، والذهبى : ميزان الاعتدال ، ج ٣ ص ٢٧٤ .

وقد بالغ فريق من المحدثين فى ذم عمرو بن عبيد ، بل وناصبوه العداء ، وكانوا يحضون الناس على مقاطعته (٣٨) . وكان اشدهم يونس بن عبيد ، وايوب الشختيانى ، وابن عون ، والتميمى ، وكان عمرو شديد الجدال معهم ، فيروى الذهبى عن ابن حنبل ، عن سفيان ابن عيينة قال : قدم ايوب وعمرو بن عبيد مكة ، فطافا ، حتى أصبحا ، وخاصم عمرو حتى أصبح (٣٩) ، وكان ايوب يقول : ما زال عمرو بن عبيد رقيعا منذ كان (٤٠) ، وورد فى تاريخ بغداد : ان رجلا اتى يونس ابن عبيد ، فقال له : ياابا عبد الله تنهانا عن مجلس عمرو ابن عبيد ، وقد دخل عليه ابنك ، قيل : فتعجب من ذلك وتغيظ ، فلما جاء ابنه قال له : يا بنى قد عرفت رايى فى عمرو بن عبيد ، ثم تدخل عليه ، فجعل يعتذر ، فقال يونس : انهاك عن الزنا ، والسرقة ، وشرب الخمر ، فلئن تلقى الله بهن أحب الى من ان تلقاه براى كراى عمرو بن عبيد واصحابه (٤١) ، وكان ابن عون يقول عنه لمعاذ ابن معاذ (٤٢) ، هو من لا يؤخذ عنه ولا يقبل منه (٤٣) ، وجلس عمرو بن عبيد وشبيب بن شبه ليلة يتخاصمان حتى طلوع الفجر .

ولم يقف المحدثون عند هذا الحد ، بل نسبوه الى الدهرية ، ومنهم من حكم عليه بأنه فى النار لرؤية رآها .

وهكذا وقف منه محدثو عصره ، موقف العداء ، وذلك لدعوته الى القول بالقدر من جانب ، ولنزعته العقلية فى التحرى عن الاحاديث من جانب آخر .

---

(٣٨) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٤ ، والذهبى : ميزان الاعتدال ، ج ٢ ، ص ٢٧٤ .
(٣٩) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ١٢ ، ص ١٧٤ .
(٤٠) نفس المصدر : ص ١٧٤ .
(٤١) نفس المصدر ، ص ١٧٣ .
(٤٢) وهو الذى ولى قضاء البصرة لهارون الرشيد ثم عزل ، توفى بالبصرة سنة ست وتسعين ومائة .
(٤٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٤

ثالثا : تيار التشبيه والتجسيم :

لقد ادت ظاهرة الوضع والحشو فى الحديث الى شيوع ظاهرة التشبيه والتجسيم ، التى كانت موجودة ، وكان لها مصادرها المختلفة منها : الديانة اليهودية التى انبثقت منها فكرة جسمية الله ، فأدى باليهود الى اضفاء التشبيه عليه ، فكان الاله عندهم مجسما تجسيما انسانيا ، وقد امتلأت التوراة بما يوحى بهذا المعتقد من انه تعالى ذو صورة انسانية من : المشافهة ، والتكلم جهرا ، والرؤية ، وطلوع السحاب ، وكتابة التوراه بيديه ، والاستواء ، وخلق آدم على صورته ، وظهور نواجذه عند كثرة الضحك ، وبكائه على طوفان لوح حتى رمدت عيناه (٤٤) . ومن مصادر التشبيه والتجسيم الديانة المسيحية والتى يبدو هذا عندها واضحا فى فكرة رئيسية وهامة وهى حلول الله فى المسيح وتجسد الكلمة ، ثم ايضا من مصادر التشبيه والتجسيم فى الاسلام المذاهب الغنوصية التى وصلتهم عن طريق المذاهب الثنوية الفارسية (٤٥) .

وغالب الظن ان المشبه والمجسمة المسلمين تاثروا بهذه المصادر فى قولهم بالتشبيه والتجسيم ، وراحوا يلتمسون فى القرآن الكريم ما يؤيد هذا من آيات : الاستواء ، والعرشية والوجه ، واليدين ، والجنب ، والمجيء ، والعلو ... وكذلك ايضا ايدوا اقوالهم بأحاديث جاء أكثرها موضوعا لهذا الفرض ، فكان اغلبها مقتبسا من اليهود .

ويبدو أن هذا ما جعل الكوثرى يقرر : « أن عددا من أحبار

---

(٤٤) انظر على سبيل المثال سفر التكوين ، الاصحاح ٩ آية ٦ ، وآية ٨ ، وسفر الخروج ، الاصحاح ٣ ، آيات : ٤ ، ٥ ، ٩ ، ١١ ، و ١٩ ... والمزمور ٩ ، آيات من ٥ — ٩ .
(٤٥) سهير محمد مختار : التجسيم عند المسلمين « مذهب الكرامية » ، شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، الطبعة الاولى ، عام ١٩٧٩ م ، ص ١٠٨ — ص ١٢١ .

اليهود ، ورهبان النصارى ، ومرابذة الفرس ، اظهروا الاسلام فى عهد الخلفاء الراشدين ؛ ثم أخذوا بعدهم فى بث ما عندهم من الاساطير ، بين من تروج لديهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعلام الرواة ، وبسطاء مواليهم، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن ، معتقدين ما فى أخبارهم فى جانب الله تعالى من التشبيه والتجسيم ، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد فى جاهليتهم ، وقد يرفعونها افتراء الى الرسول صلى الله عليه وسلم او خطأ ؛ فاخذ التشبيه يتسرب الى معتقد الطوائف ، ويشيع شيوع الفاحشة » . (٤٦) .

والامويون بعامة لم يهتموا بمعتقد المسلمين الا فيما يمس سياستهم ، واثر الحشو فى الشيعة ، فنادوا بالتشبيه والتجسيم ، ولكن سرعان ما تخلو عنه حين ناظرهم المعتزلة ، ويرى الكوثرى أن التشبيه الناتج عن الحشو لم يدم لدى الشيعة المعتزلة دوامة بين حشوية الرواة ، وكانت البصرة آنذاك مركزا للآراء والنحل وانتشر فيها ، واقبل رعاع الرواة الى مجلس الحسن البصرى وعرضوا عليه ما لديهم ، فضاق صدره بهم ، وأمر أن يرد هؤلاء الى حشا الحلقة ، أى جانبها ، ومن هؤلاء الحشوية جاءت سائر اصناف المجسمة والمشبهة (٤٧) .

خرج التشبيه والتجسيم — اذن — فيما يقول الشهرستانى أيضا من جماعة من الشيعة الغالية ، وجماعة من أصحاب الحديث وهم الحشويه (٤٨)

(٤٦) محمد زاهد الكوثرى : مقدمة تبيين كذب المفترى ، ص ١٠ ،
(٤٧) الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، جاص٢٨٧
(٤٨) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ١٣٩ ، والحشوية نسبه الى « الحشو » وهو فيما يقول الجرجانى : « الحشو لغة ما يملأ به الوسادة ، وفى الاصطلاح : عبارة عن الزائد الذى لا طائل تحته (انظر : الجرجانى : التعريفات ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، عام ١٣٠٦ هـ ، مادة « الحشو » ، ص ٣٩) ، ويذكر التهانوى انهم : قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسيم وغيره ، وهم من الفرق الضالة (انظر : كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة « حشو » .

ولقد أدرك عمرو بن عبيد خطورة الحشوية فيما يروى القاضى عبد الجبار عن أبى عمرو حفص بن العوام الذى قال : « اتيت عمرو ابن عبيد فى منزله رأيت (عنده) جماعة (وكأن) على رؤوسهم الطير ، وعنده واصل بن عطاء ، فحفظت من كلام عمرو : هؤلاء الحشوية آفة الدين ، وهم الذين صدوا الناس عن القيام بالقسط ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر » (٤٩) .

ومن اشهر من ظهر من مشبهه الحديث الاوائل : مضر بن محمد ابن خالد بن الوليد ، وابو محمد بن خالد بن الوليد ، وأبو محمد الضبى الأسدى الكوفى ، وكهمس بن الحسن ابو عبد الله البصرى ، (ت ١٤٩ هـ) ، واحمد بن عطاء الهجيمى البصرى ، ورقية ابن مصقلة (٥٠) .

ويقول الدكتور النشار : وقد قبل هؤلاء الحشو الهائل فى أحاديثهم الضعيفة ، فأجازوا على الله الملامسة ، والمصافحة ، والمزاورة ، وان المخلصين من المسلمين يعاينونه فى الدنيا والآخرة ، اذا بلغوا من الرياضة حد الاخلاص ، وبهذا وقعوا فى الاتحاد المحض ، وعلى الاقل مهدوا الطريق اليه (٥١) .

(٤٩) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٢ .

(٥٠) الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى ، ج ١ ، ص ٢٨٨ : ولمزيد من التفصيل لمعرفة اقوال هؤلاء الحشوية الاوائل يمكن الرجوع الى : الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٦٣ . والذهبى : ميزان الاعتدال ، ج ٢ ص ٣٢٣ .

(٥١) لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع الى ذلك العرض الدقيق لعقائد الحشوية والمشبهة والمجسمة الذى عرضه الدكتور النشار فى كتابه نشأة التفكير الفلسفى ، ج ١ ص ٢٨٥ وما بعدها .

ومن اشهر من قال بالتشبيه والتجسيم من الشيعة الغلاة ، عبد الله ابن سبا ، الذى ينسب اليه انه اول من ادخل لفظ الجسم فى الفكر الفلسفى الاسلامى ، فاطلقه على الله تعالى ، وايضا اول من قال بحلول الله تعالى فى على وبنيه وآله (٥٢) .

ومن هذه الفرق الغالية — ايضا — البيانية ، اتباع بيان بن سمعان (المقتول ١١٩ هـ) ، والذى يعد من أول من نادى بالتشبيه والتجسيم ، فيقول الرازى : « وكان بدء ظهور التشبيه والتجسيم فى الاسلام من

---

(٥٢) اختلف الباحثون فى حقيته عبد الله بن سبأ ، وحقيقة آرائه ، اما عن حقيقته فقد اثبت وجوده فريق وانكر وجوده فريق آخر ، فقد اثبته احمد امين (فجر الاسلام ، ص ١١٠ — ص ١١١) ، وانكره الدكتور طه حسين (الفتنة الكبرى) ، القاهرة ، ١٩٥١ م ، ص ٩٨ — ص ١٠٠) وقد شايع الفريقين كثير من الباحثين ، انظر الدراسة الجامعة عن عبد الله بن سبأ ، لمرتضى العسكرى ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ ، وانظر ذلك التحليل الذى قدمه كامل الشيبى لبيان حقيقة عبد الله بن سبأ ، وانتهى الى كونه عمار بن ياسر (الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٨ — ص ٤٤) ، وقد وافقه على ذلك الدكتور النشار (نشأة التفكير الفلسفى ، جـ ٢ ، ص ٢٠ — ص ٢٩) ، وانظر ايضا : الدكتور أحمد صبحى : الزيدية ص ١٢ — ص ١٣ . اما عن حقيقة آرائه فقد نسبت اليه معظم المصادر القديمة آراء فيها غلو شديد (انظر على سبيل المثال : البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٥ ، ص ١٥٤ . والشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ٢ ص ١١ ، والملطى : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ، ص ٢٥ ، ص ١٤٨ ، والاشعرى : مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ، ص ٨٦ — ص ٨٨ ، الاسفراينى التبصير فى الدين ، ص ٧١ — ص ٧٢ ، والرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٥٧ ، ونشوان الحميرى : الحور العين ، ص ١٥٤ ...) وبفحص العقائد المنسوبة اليه فى هذه المصادر يلاحظ انها آراء متأخرة عن عصره ، فهى مما نسب الى الشيعة الغلاة بعده ، ولعل هذا ، مما اثار الشك حول حقيقة وجوده ، فضلا عن أن هذه المصادر ذكرت انه كان يهوديا واسلم وذلك لكى تصل الشيعة باليهودية ، غير انه مما يثير الدهشة ان يتلاعب يهودي كعبد الله بن سبا بعقول صحابة أجلاء .

الروافض مثل بيان (٥٣) ، فكان يثبت لله تعالى الاعضاء والجوارح ، ثم اعلن التجسيم ، فأله عليا ، وقال بحلول جزء الهى فيه واتحد بجسمه ، وادعى الحلول ، وواضح هنا التأثير المسيحى ، كما ادعى التناسخ وفكرة الاسم الاعظم (٥٤)

وايضا من الفرق الغالية والتى كانت على عصر عمرو بن عبيد ، ونادت بالتشبيه والتجسيم المغيرية ، نسبة الى المغيرة بن سعيد ، فيقول البغدادى مقررا ذلك : « ومنها (اى من بدعه) افراطه فى التشبيه ، ذلك انه رغم أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج من نور وله أعضاء وقلب ينبع منه الحكمة ، وزعم ايضا ان اعضاءه على صور حروف الهجاء ، وان الالف منها مثال قدميه ، والعين على صورة عينيه ، وشبه الهاء بالفرج (٥٥) ، وراح يفسر الخلق تفسيرا اسطوريا خرافيا ممتزجا بالتشبيه والتجسيم (٥٦) ، وليس خافيا تأثره بما ورد فى العهد القديم .

كما يمكن اعتبار أبى منصور العجلى (المقتول ١٢١ هـ) من هذه الفرق الشيعية الغالية ، والتى نادت بالتشبيه والتجسيم ، فضلا عن آرائه الاخرى الغالية فيما يتعلق بالامامة (٥٧) .

---

(٥٣) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٥٤) الملطى : التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، ص ١٤٩ . والشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٢٠٣ — ص ٢٠٥ ، الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ص ٦٧ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٧ — ص ٢٢٨ .

(٥٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٩ .

(٥٦) نفس المصدر : ص ٢٢٩ — ص ٢٣٣ ، والشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ٢ ص ١٣ ، الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ص ٧٢ ، ابن حجر : لسان الميزان ، جـ ٦ ، ص ٧٥ — ص ٧٨ ، وابن قتيبة : عيون الاخبار ، جـ ٣ ص ٤٩ . وابن الاثير : الكامل ، جـ ٥ ، ص ٧٦ .
الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ، ص ٧٥ .

(٥٧) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ٢٣٤ — ص ٢٣٥ .

وهكذا ظهر التشبيه والتجسيم على يد حشوية الحديث الاوائل ، ثم على يد الشيعة الغالية .

واختلط التشبيه والتجسيم بالتفسير ، وكان ذلك على يد مقاتل ابن سليمان (٥٨) (ت ١٥٠ هـ) المفسر المشهور ، الذى صبغ تفسيره

---

(٥٨) مقاتل بن سليمان : قيل انه من الزيدية ، والمحدثين ، والقراء (انظر : ابن النديم : الفهرست ص ٢٦٣) ، وقيل انه كان مفسرا سنيا ، ولعنه ابو حنيفة لافراطه فى التشبيه والتجسيم (جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٠) ، بينما اعتبره الشافعى اكبر مفسر وان الناس عيال فى التفسير على مقاتل (المصدر السابق : ص ١٠ ، والذهبى : ميزان الاعتدال ، ج ٣ ص ١٩٦ ، وابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٢ ص ٦٥٧) . ولافراطه فى التشبيه والتجسيم ، يقال انه اول من ادخل فكرة التجسيم فى الفكر الاسلامى بصورة واضحة ، واليه ينسب تفسير المقام المحمود تفسيرا ماديا ، فقال : ان الله على العرش بالمعنى المكانى ، المادى ، وانه استقر على العرش فاستقرارا محسوسا ، ويحكى عنه المقدسى انه « زعم أن الله تعالى جسم من الاجسام لحم ، ودم ، وانه سبعة اشبار بشبر نفسه » (انظر الدكتور النشار : نشاة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٨٩) ، كما نقل عنه الاشعرى انه كان يقول : ان الله جسم ، ولحم ، ودم وشعر وعظم ، له جوارح واعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مصمت ، وهو مع هذا لا يشبه غير ولا يشبهه غيره » (الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ص ٢٣٣ ، وايضا ص ٢٨٣ ونشوان الحميرى : الحور العين ، ص ١٤٩) . كما يعرف النهانوى : المقاتلية اتباع مقاتل بن سليمان بانهم هم المجسمة ، وهم يقولون : ان الله جسم حقيقة ، وهو مركب من لحم ودم ، ويعتبر المقاتلية سلف الكرامية (اتباع عبد الله بن كرام المجسم المشهور) ، وقد سبق مقاتل الى التجسيم مضر وكهمس والهجيمى (التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، ج ١ ، ص ٢٦١ . والدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى ج ١ ، ص ٢٩١) . ولقد ازدهرت مدرسة مقاتل التى كانت تصف الله وصفا ماديا ملموسا ، وتراه كائنا ماديا محسوسا ، ولاقت نجاحا

=

بالتشبيه والتجسيم . فيقول الدكتور النشار : أنه مشبها ومجسما ، وقد حفظ لنا التاريخ بقطع من تفسيره تثبت تمام الاثبات تشبيهه وتجسيمه ، ولا شك أن مضر وكهمس وأحمد الهجيمى قد سبقوه ، أو عاصروه فى اعتناق التشبيه ، ولكن المذهب يرد اليه وتنسب اليه فى الاكثر (٥٩) .

ويشير ابن حبان الى مصدر التشبيه والتجسيم عند مقاتل ، فيقرر انه كان يأخذ من اليهود والنصارى وعلم القرآن العزيز ما يوافقه ، وكان يكذب فى الحديث (٦٠) ويفصل الدكتور النشار أمر هذه المؤثرات الخارجية عند مقاتل والمقاتلية فيذهب الى القول : بأن المقاتلية كانت مدرسة تفسير كبرى ، برعت فى التفسير ، الذى كان فنا جديدا ، ومجالا للاخذ من مختلف الثقافات ، ويبدو أن مقاتلا كان على معرفة دقيقة بكل ما حوله من تراث ، فأخذ ما يوافقه ، فتأثر بالديصانية والمرقونية والمزدكية ، كما تأثر بالاسرائيليات والمسيحيات وضمن كل هذا تفسيره .

وهنا نتساءل هل كان تجسيمه تجسيما فلسفيا ، بمعنى انه قائم على رأى فلسفى ؟ كما هو عند الرواقية ، أم أنه وصل اليه من خلال تفسير قرآنى بحت ، استند فيه على الثقافات المنتشرة آنذاك فى خراسان ؟

=

فى خراسان موطن مقاتل والتى ازدحمت بمذاهب الثنوية والمجوس ، ومما لا شك فيه أن ابن كرام قد تاثر بهذا الجو المشحون بأفكار الحشو والتجسيم (الدكتور النشار ، نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ص ٢٩١ ، وسهير مختار : التجسيم عند المسلمين ، ص ١٢٥) . كما أثرت هذه المدرسة فى مدرسة المحدثين فيما بعد ، كما مهدت القول للحلول والاتحاد عند صوفية الاسلام .

(٥٩) الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ص ٢٩٠ — ص ٢٩١ .

(٦٠) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ١٩٦ وايضا الملطى : التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، ص ١٠٠ .

غالب الظن أن مقاتلا لم يتأثر بالرواقية فى ماديتها ، وانما جاءت نزعته هذه من خلال بحث قرآنى بحت مخلوط بمذاهب لليهود والمسيحية والفرس فيما أشار الملطى ، والذهبى ، وان كان الفرض الاول فرضا محتملا ، لان المذهب الرواقى دخل فى اعماق المزدكية والديصانية فيكون تأثيره عليه تأثيرا غير مباشر . وعلى اية حال ليست لدينا نصوص كافية تجعل الباحث يقطع برأى محدد (٦١)

ويمكننا أن ننتهى الى القول بأن تفسير مقاتل المملوء بالتشبيه والتجسيم قد ازدهر ، وجذب العامة والدهماء ، فقد قرب لعقولهم فكرة الالوهية ، فصوره تصويرا ماديا انسانيا فأضحى الله (تعالى) « صنما » !! ولعل هذا ما جعل اهل السنة والجماعة يبغضون مقاتلا وينقضون التشبيه والتجسيم ويبغضونه أكثر من بغض المعتزلة !! (٦٢)

وقد قوبل تيار التشبيه والتجسيم ، بتيار مضاد له ، وهو التنزيه ، أو نفى الصفات ، وكان الجعد بن درهم (٦٣) أول من قال

---

(٦١) الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٩١ .

(٦٢) نفس المصدر : ص ٢٩١ .

(٦٣) الجعد بن درهم : من خراسان ، وهو مولى لبنى مروان او الحكم ، وكان مؤدبا لمروان بن محمد ، وانه كان ينتسب اليه ، فيقال له مروان الجعدى (الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ١ ، ص ١٥٨) ، ويذكر ابن نباتة أن اخت الجعد كانت أم مروان بن محمد (سرح العيون ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٣٢١ هـ ، ص ٢٠٣) ، ويبدو أن ذلك غير صحيح ، اذ لو كان الامر كذلك لتردد خالد القسرى فى قتله ، ولا تعرف سنة ميلاده ، ولا تاريخ وفاته ، ولكن يمكن أن نستنتج أن تاريخ وفاته لا بد أن يكون قبل عام ١٢٨ هـ ، وهو ذلك العام الذى قتل فيه خالد القسرى ، اذا أخذنا بالروايات التى تقول انه هو الذى قتله (ابن العماد : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، ج ١ ، ص ١٦٩ ، ص ١٧٠) ، فهناك روايات اخرى تقول ان الذى قتله هو هشام بن عبد الملك (انظر ابن نباته : سرح العيون ، ص ٢٠٣) .

به (٦٤) ، كما أنه أول من قال بخلق القرآن (٦٥) ، أى انكر الكلام القديم ، فتذكر المصادر قوله : « انه ما كلم الله (تعالى) موسى تكليما ، ولا اتخذ (تعالى) ابراهيم خليلا » اى لم يكلم الله موسى بكلام قديم ، وانما بكلام حادث ، فلم يتخذ ابراهيم خليلا فى القدم ، وانما فى زمان حادث ، واذا كانت كل هذه حوادث ، فكيف يكون القرآن الكريم وهو الذى احتواها قديما (٦٦) .

=

ولمزيد من التفصيل يمكن الرجوع الى ما كتبه الدكتور النشار (نشأة التفكير الفلسفى ، ج ١ ص ٣٢٩ — ص ٣٣٣) وايضا الدكتور على مصطفى الغرابى (أنظر : تاريخ الفرق الاسلامية ، ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، مكتبه الحسين التجارية ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٤٨ م ، ص ٢١ — ص ٢٦ .

(٦٤) يقول ابن تيمية انه أول من قال بالتعطيل ، ونفى الصفات ، واخذ عنه الجهم بن صفوان ، (انظر : رسالة الفرقان بين الحق والباطل ، طبعت ضمن الرسائل الكبرى ، القاهرة ، ١٣٢٣ هـ ، ص ١٢٧ — ص ١٢٨ ، ص ١٤٢) .

(٦٥) ابن نباته : سرح العيون ، ص ٢٠٣ ، ويذهب الى انه اخذ هذه المقالة عن ابان بن سمعان ، الذى أخذها عن طالوت ابن اخت لبيد بن الاعصم اليهودى ، الذى سحر الرسول (ص) ، وكان يقول بخلق القرآن ، وكان طالوت زنديقا ، وهو اول من صنف لهم (أى للزنادقة) ثم اظهره الجعد بن درهم . (أى اظهر القول بخلق القرآن) ، وهذا ما نجده ايضا عند ابن الجوزى : تلبيس ابليس ، القاهرة ، ١٩٢٨ م ، ص ٩٣ ، وايضا ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، القاهرة ، ١٢٩٠ هـ ج ٧ ، ص ٢٦ . ويعلق الدكتور النشار على رد فكرة خلق القرآن الى مصدر يهودى حيث يضيف ابن نباته ان لبيد بن الاعصم اليهودى اخذها هو الآخر عن يهودى باليمن ، أن هذه عادة الفرق المتناظرة ان تنسب آراء أعدائها الى مصادر معادية للاسلام ، (نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٣٠) ، وهذا صحيح الى حد كبير ، وله نظائر كثيرة فى تاريخ الفرق الكلامية .

(٦٦) الدكتور على مصطفى الغرابى : الفرق الاسلامية ، ص ٢٣ ،

=

وقد ســار فى هذا الاتجــاه الجهم بن صفوان (٦٧) ، فكانت اهم قاعدة فى مذهبه الكلامى (٦٨) تتعلق بنفى الصفات الازلية حتى لا يتعدد القدماء ، ونفى عن الله تعالى كل الصفات التى تؤدى الى

=

والدكتور النشار : نشاة التفكير الفلسفي فى الاسلامى ، ص ٢٣٠ ، ويفسر الدكتور النشار قول الجعد تفسيرا صحيحا ، فيرى انه لو صح أن الجعد كان يعيش فى وســط يهودى ، لكان قوله هذا ردا على الفكرة اليهودية المجسمة القائلة : بأن الله تجلي تجليا جسمانيا لموسى ، وكلمه كلاما ماديا ، فاراد الجعد ان يناقض هذا القول بأن الله لم يكلم موسي تكليما ، اى لم يكلمه على تلك الصــورة المجسمة التي عرفها اليهود ، وانا اوافق استاذنا فى أن الدافع الى التنزيه دافع اســلامى حقيقى ، وهو الدفاع عن الاســلام ضد تيار التشبيه والتجسيم ، وســوف يتبنى المعتزلة هذا التيــار ، ويصلون به الى اقصى درجة ممكنة .

(٦٧) الجهم بن صفوان : يكنى « ابا محرز » ، مولى لبنى راسب من الازد اليمانية ، واصله من بلخ بخراســان ، لا تعرف تاريخ ميلاده ، تذكر المصادر انه ذهب الى الكوفة ، وفيها قابل الجعد بن درهم ، وأخذ عنه القول بنفى الصفات ، وخلق القرآن ، بنــاء على منهج عقلى فى تناول النصوص الدينية ، ولم يكن له دراية بالحديث (انظر : ابن العماد : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، ج ١ ، ص ١٦٩ — ص ١٧١ ، وابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، ج ٥ ص ١٧٧ ، ج ٩ ، ص ٣٥٠ ، وجمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٣ م ، ص ١٠) ، ثم رجع الى بلخ ، وناظر فيها مقاتل بن سليمان (جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١٠) غير ان مقاتلا بنفوذه استطاع أن ينفيه الى ترمذ حيث كان مقربا الى سلم ابن أحوز المازنى قائد نصر بن سيار) ، وفيها أى فى ترمذ ناقش السمنية (جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١٠ ، وابن المرتضى : المنيه والامل ، ص ٢١ ، واحمد ابن حنبل : الرد على الجهمية والمعتزلة ، ص ١٥) .

(٦٨) انظر مذهبه الكلامى بشىء من التفصيل فى نشــاة التفكير الفلسفى فى الاســلام ، للدكتور على ســامى النشار ، ج ١ ، ص ٢٣٦ وما بعدها . وخالد العسلى : جهم بن صفوان ، بغداد ، ١٩٦٥ ، وهو اوفى مصــدر ، والدكتور الغرابى : الفرق الاســلامية ، ص ١٨٠ ، ص ١٨ ، ص ١٩ . والبغــدادى : الفرق بين الفرق ص ١٩٩ ،

=

المماثلة بين الله وخلقه ، وذلك اعتمــادا على قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » .

ومن ثم انتهى بناء على هذه القاعدة الى القول بخلق القرآن ، فكلام الله حادث قياسا على قوله بأن الصــفات حادثة ، وبأن الله منزه عن صفات البشر .

ومن الجدير بالذكر أن للمعتزلة رايا فى الصفات قريبــا من هذا ، كما قالوا بخلق القرآن ، فقد عرف عن المعتزلة الاوائل كواصل بن عطاء القـــول بنفى الصــفات ، ولكن قوله فيهــا كان عاما ، ولعـــل هذا ما جعل الشهرستانى يقول على مقالته فى الصـــفات « انها غير نضيجة » اى كانت عنده قولا عاما يقوم على نفى الصفات القديمة ، لاستحالة تعدد القدماء ، ولكنه شرع فى هذه المقالة على قول ظاهر (٦٩) ، ويبدو أن عمرو بن عبيد الذى نادى بالتأويل العقلى للنصــوص الدينية قد سار أشــواطا أبعد فى مجال نفى الصــفات ، وان كانت المصادر لم تذكر لنا بشــكل واضح وصريح رأيه فى الصــفات . اما القول بخلق القرآن ونفى الرؤية فان المصـــادر لم تمدنا بشىء عن راى واصـــل وعمرو فيهما . ولكن بوجه عام قالت المعتزلة بأسرها بنفى الصفات ، ونفى الرؤيه وخلق القرآن ، والتأويل العقلى ، وان كانت هنـــاك تفصـــيلات وفروع تختلف فيها المعتزلة عن الجهميـــة ، ولهذا يقول جمال الدين القاسمى « قال المعتزلة اخذت عن الجهمية القول : بنفى الرؤية ، والصفات ، وخلق الكلام ، ووافقتها عليها ، وان كان لكل فروع واختبارات غير ما للاخرى ، الا أن ما توافقوا فيه من هذه

=

والشهر ســتانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ١٠٩ — ص ١١٢ ، الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٣٣٨ ، والخيــاط : والانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ١٢٦ ، واحمد بن حنبل : الرد على الجهمية والمعتزلة ص ١٨ — ص ١٩ .

(٦٩) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٧ .

المسائل الكبيرة، جعلهم كأصحاب المذهب الواحد . » (٧٠)

ولعل هذا التشابه ما جعل ائمة السلف يطلقون لفظ الجهمية على المعتزلة بل ويذهبون الى تأثر المعتزلة الاوائل كواصل وعمرو بن عبيد بجهم بن صفوان (٧١) .

ولقد شغل الباحثون المحدثون ايضا ببيان هذه الصله (٧٢) ، فان هذا التشابه الذى ذكرناه يؤيده أيضا تعاصر جهم مع واصل وعمرو بن عبيد (٧٣) .

---

(٧٠) جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ٥٩ .

(٧١) نفس المصدر : ص ٦٠ ، احمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) : الرد على الزنادقة والجهمية ، ضمن كتاب عقائد السلف ، تحقيق على سامى النشار ، وعمار الطالبى ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ ، ص ٦٧ . والبخارى (ت ٢٥٦) : كتاب خلق افعال العباد ، ضمن عقائد السلف ، ص ١٧٧ وما بعدها يرد على الجهمية وأصحاب التعطيل فى الجزء الثانى من الكتاب ويقصد بهم المعتزلة . وابن تيمية : منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية ، وبهامشه كتاب موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، بولاق ، مصر ، ٣٢١ هـ ، جـ ١ ، ص ٢٥٦ . وابن تيمية ، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، جـ ٢ ، ص ٢٥ — ص ٢٨ ، ص ١٢٤ ، وأيضا بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية (ويدعى بالرسالة السبعينية) ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م ص ٦٧ — ص ٦٩ ، وكذلك تلميذه ابن القيم انظر مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، مكة المكرمة ، ١٣٤٨ هـ = ١٩٣٩ م ، جـ ١ ، ص ٢٣١ ، — ص ٢٣٢ ، جـ ٢ ، ص ٢٢٧ وهذه على سبيل المثال لا الحصر .

(٧٢) انظر ذلك فى بينس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، « ملحق » « جهم والمعتزلة » ص ١٢٢ — ص ١٣٠ ، والدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، جـ ١ ، ص ٣٥٩ — ص ٢٦٦ ، والدكتور أبو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء ، حياته ومصنفاته ، ص ٥٩ .

(٧٣) قتل الجهم فى أحداث عام (١٢٨ هـ) ، قتله سالم بن احوز المازنى (الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص

=

غير أن هناك أمورا لها دلالاتها فى بيان هذه الصلة ، من اهمها : أن المعتزلة يختلفون مع جهم والجهمية خلافا شديدا منذ البداية فيما يتعلق بمسألة الحرية وهى مسألة من اهم اصول المعتزلة .

ومنها أيضا ان جهما فيما يحكى القاضى عبد الجبار مؤرخ المعتزلة كان على الارجاء ، خلافا للمعتزلة الذين وقفوا من المرجئة موقف الخلاف الشديد ، ولقد ناظره حفص بن سالم مبعوث واصل ابن عطاء فى الارجاء ، فيقول القاضى عبد الجبار : « ولما بعث واصل ، **حفص بن سالم لمناظرة جهم فى الارجاء** ، قال له : اذا وصلت بلده (ترمذ بخراسان) ، فالزم سارية فى الجامع سنة ، حتى يعرف موضعك ، فيشتاق الناس الى السماع ، ثم استدع مناظرة جهم . ولقنه مسألتين : أحدهما : سله عن الايمان ، خصلة واحدة أم خصال ؟ . فان قال : بل خصلة واحدة ، وهى المعرفة ، فقل له : فمن أصاب هذه الخصلة فقد أصاب الايمان كله ، فاذا قال : نعم . فقل له : فمن أخطاها أصاب الكفر ، فان قال : نعم ، ولا بد له . فقل له : فيجب أن يكون اليهودى نصرانيا ، والنصرانى مجوسيا .

والمسألة الثانية : قال : قل له ، حدثنى عن من رأى السماء بخراسان ، فعلم انها مصنوعة ولها صانع ، أهو مؤمن ؟ ، فاذا قال : نعم ، فقل له : فان هو صار الى البصرة ، فرأى السماء فيها ، فشك هل لها صانع ؟ اشكه فى ذلك كفر ، فاذا قال : نعم

=

وتوفى واصل عام ١٣١ هـ (الدكتور أبو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته ، ص ٧٢) ، وعمرو بن عبيد (١٤٤ هـ) ، ولكن ليس لدينا دليل تاريخى واحد يشير الى تلاقى جهم مع واصل او عمرو ، فليس هناك اتصال مباشر فيما يبدو .

انتقض عليه أن الايمان خصـلة واحدة » (٧٤) . وهذه منـاظرة فى الايمان ومعناه ، وسياقها يدل على مخالفة واصـل للجهم وكذا عمرو لانه تابعه فى هذا الجانب متابعة تامة .

وما رواه ابن المرتضى أيضا يشـهد بمخـالفة واصـل وعمرو للجهم ، فلقد اشـار الى ان هنـاك مناظرة تمت بين حفص بن سالم والجهم وان لم يشير الى موضـوع هذه المناظرة فيقول : « وبعث (اى واصل) الى خراسـان ، حفص بن سـالم ، فدخل ترمذ ، ولزم المسجد حتى أسـهر ، ثم ناظر جهما فقطعه ، ورجع الى قول أهل الحق (اى المعتزلة ، وهل الرجوع الى قول المعتزلة فى الايمان وهو يمس اصل المنزلة بين المنزلتين أم فى القول بالحرية وهو يمس اصـل العدل ، لم يشر ابن المرتضى الى موضـوع المناظرة) . ، فلما رجع حفص الى البصرة رجع جهم الى قول أهل الباطل » (٧٥) .

غير ان هناك رواية أخرى رواها القاضى عبد الجبـار وابن المرتضى ، تشـير الى ان واصـل بن عطـاء اعان جهما على مجادلة السمنية (٧٦) ، وربما تدل هذه الرواية على أن هناك تعاونا بينهما فى مجادلة السمنية ، ولكن الخياط المؤرخ المعتزلى القديم يوضح هذا الامر بجلاء ، فيقول : « وان لم يكن جهم معتزليا فانه موحد » (٧٧) ، وهذا يفيد أن المعتزلة فى سـبيل مكافحتهـا لكل المذاهب المخالفة للاسلام ، دفاعا عنه ، تسقط خلافاتها الجزئية ، وتعين مخالفيهـا فى الرأى ، طالما كان ذلك لصـالح الاسـلام .

(٧٤) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤١ .
(٧٥) ابن المرتضى : المنيه والامل ص ١٩ ، ص ٢٠ .
(٧٦) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٠ ، وابن المرتضى : المنيه والامل ، ص ٢١ .
(٧٧) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ١٢٦ .

ومن كل ما تقدم يمكن القول : بأن مؤرخى المعتزلة يرفضـون أن يكون جهم سلفا لهم ، فابن المرتضى لا يورده فى طبقاتهم ، وكذلك القاضى عبد الجبـار قبلة ، والخياط ايضـا لا يعـده معتزليا ، بل انه يورد على لسـان بشر بن المعتمر (ت ٢١٠ هـ) مؤسس فرع بغداد تبرأ المعتزلة من جهم بن صفوان (٧٨) .

رابعا : تيار الجبرية والقدرية :

لقد ولد البحث فى مرتكب الكبيرة (٧٩) — آنذاك — مشـكلة من أهم المشـكلات التى شغلت المسلمين زمنا ، وما زالت تشغلهم ، لانها من المشكلات العامة التى تعرض لسـائر العقول الانسـانية فى طور الارتقـاء العقلى ، وهى مدى مسئولية الانسان عن كبيرته ، هل له فيها اختيـار ، أو هو مجبر عليها ، هل ما يفعله الانسـان يفعله بحرية واختيـار ؟ أو بقضـاء من الله تعالى وقدره ؟ .

ولقد شغلت هذه المشـكلة اصـحاب ذلك العصر ، وجـاء عمرو بن عبيد ، فوضع أهم قاعدة فى مذهبـه الكلامى حـلا لهذه المشكلة من وجهة نظره .

ويبدو أن القرآن الكريم كان ذا اثر حاسـم فى ظهور تيـار الجبر والاختيار ، ذلك بما احتوته الآيات المتشابهات من اشارات الى الجبر والاختيار ، فوجد الاتجاهان فى الاسلام ، وقد تمسـك اصحاب كل اتجـاه بما يؤيده من هذه الآيات ، وراح يتأول مالا يؤيده ، فنتج عن ذلك نقاش عقلى فى مجال هذه الآيات .
كما جاءت السنة تؤكد ضرورة الايمان بالقدر خيره وشره (٨٠) ، ولقد حدث جدال على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى القـدر ،

---

(٧٨) نفس المصدر : ص ١٣٤ .
(٧٩) سوف نتناول البحث فى هذه المسـألة عند عرضنا لمذهب عمرو الكلامى .
(٨٠) انظر صحيح مسلم ، كتاب الايمان ، عيسى البابى الحلبى ، « كتاب القدر » ص ٢٢ .

كما تدلنا كتب بعض مؤرخى العقائد ، حيث وجد الرسول صلى الله عليه وسلم جماعة يتجادلون فى القدر فنهاهم عن ذلك .

ويبدو أن النقاش الذى دار حول القدر ، كان نقاشا يدور حول معنى القدر بأنه هو القدرة على الفعل ، ولعل هذا يستفاد مما رواه مسلم فى صحيحه عن أبى هريرة أن قوما جاءوا الى الرسول صلى الله عليه وسلم يتخاصمون فى القدر — وهم جماعة من مشركى قريش — فنزل فيهم قول الله تعالى : « يوم يسحبون فى النار على وجوههم ، ذوقوا مس سقر ، انا كل شىء خلقناه بقدر » (٨١) ، ولقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن انكار القدر بمعنى القدرة (٨٢)

وهكذا كان القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، من العوامل الهامة التى اثارت الخوض فى هذه المشكلة .

وقد أشرنا فيما سبق الى ارتباط البحث فى هذه المشكلة بالبحث فى مشكلة مرتكب الكبيرة ، هذا الارتباط الذى أدى بالامويين الى اشاعة القول بالجبر وتشجيعه ، كى يعللوا أخطاءهم ، فلقد كان معاوية يذكر فى مجالسه أنه وعلى بن أبى طالب قد احتكما الى الله ، فخذل الله عليا ، وقرر معاوية نزعة الجبر بقوله : المنصور من نصره الله ، والمهزوم من خذله الله . ولعل هذا ما جعل ابن المرتضى يذهب الى القول بأن مذهب الجبر قد حدث فى دولة بنى أمية وبنى مروان (٨٣) ، كما يؤكد أن فريقا من التابعين تقدموا الى عبد الله بن عمر ،وهم يشكون اليه هذا الامر ، وما آل اليه حال المسلمين ، وقالوا له : يا أبا عبد الرحمن : ان أقواما يزنون ، ويشربون الخمر ، ويسرقون ، ويقتلون النفس ، ويقولون

(٨١) سورة القمر آية ٥٤ . وانظر :
صحيح مسلم ، جـ ٢ ، ص ٤٥٧ (٨٢) الدكتور أبو الوفا
التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ١٧٨ .
(٨٣) ابن المرتضى : المنيه والامل ، ص ٥

كان فى علم الله ، فلم نجد بدا ، فغضب ابن عمر ، ثم قال : سبحان الله العظيم ! قد كان فى علمه انهم يفعلونها ، ولم يحملهم علم الله على فعله (٨٤) وقد ناظر ابن عباس قراء مخبرة الشام ، وعذرهم فى موالاتهم للقائلين بالجبر ، وتحميلهم ذنوبهم على الله تعالى (٨٥)

ويصور لنا الدكتور النشار حال الامويين بقوله : كان خليفة دمشق غارقا لاذنيه فى جاهليته الاولى ، يرتكب الكبائر ، ويحطم بناء الاسلام الخلقى ، كما حطم بناءه السياسى ، وشاعت الناحشة ، والناس على دين ملوكهم ، فتحلل الناس من كثير من التكاليف ، وشاعت الفكرة « انه قدر علينا ولا محيص » (٨٦) .

ويصرف النظر عن كل ما قيل حول مبلغ الامويين من الايمان ، فانهم لم يكونوا فى نظر كثير من خلص المسلمين وزهادهم ونساكهم أهلا للخلافة ، وكان عليهم أن يستندوا الى عقيدة تسند حكمهم الى جانب القوة ، وكانت هذه العقيدة هى عقيدة الجبر ، فما من عقيدة تمسك زمام الامر ، وتصرف الناس عن الثورة عليهم وعلى ولاتهم مثلها ، فبها يبررون وصولهم الى الحكم ، كما يبررون بها أعمالهم بأن ذلك كله نتيجة لقدر الله تعالى (٨٧)

وليس يعنى هذا أن التيار الجبرى ، انما نشأ بسبب الامويين ، أى بسبب يتعلق بالسياسة ، بل يعنى هذا أن هذه الظروف السياسية دفعت بهذا التيار وشجعته ، ليفسروا به أعمالهم ويبررونها .

(٨٤) نفس المصدر ، ص ٨
(٨٥) نفس المصدر : ص ٩ ، ص ٧ ، ص ١٤ — ص ١٥ .
(٨٦) الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، جـ ١ ، ص ٣١٥ وايضا Macdonald : Muslim theology . P . 131 .
(٨٧) Encyclopedia of Islam, Art. Mu'tazla.
Tritton : Muslim theology, London, 1947, p. 55.

ولقد كان الجهم بن صفوان من أول الذين قاموا بالجبر واليه تنسب الجبرية الخالصة .

ويبدو أن قوله بالجبر كان بدافع ورعه الشديد وشعوره الدائم بتصاغر فعله أمام الفعل الالهى ، وعلى هذا فان جبرتيه لم تفرض عليه موقفا سلبيا ، ولا تسليما بالامر الواقع ، فلقد شارك فى الثورة ضد الامويين ، وكان دافعة الى ذلك فيما يقول : جمال الدين القاسمى : العمل بأحكام الكتاب والسنة ، والقضاء على سلطتهم الاستبدادية ، وجعل الامر شورى ، فغالب الظن أن قول الجهم بالجبر كان يعني به أيضا أن العمل الايجابى ضد حكم ما ، — ضد الامويين مثلا — لا يخرج عن التقدير الالهى ، ولعل هذا يفسر كيف كان الجهم جبريا ، ومع ذلك خرج على الامويين ، وقتلوه ، مع أنهم كانوا يشجعون القول بالجبر .

وكان من الطبيعى الا يستمر الامر على هذا النحو ، فقام معبد الجهنى يعلن : « لا قدر والامر آنف » (٨٩) . فهو اول من قال بالقدر ، وتابعه عمرو المقصوص وغيلان الدمشقى ، (٩٠) وكلاهما قتل على يد الامويين .

---

(٨٨)معبد الجهنى : من التابعين ، من أول القائلين بالقدر — أى ينفى القدر الالهى ، قتله عبد الملك بن مروان أو الحجاج ، لخروجه مع ابن الاشعث (أنظر الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٢ ، ص ١٨٢) ويقرر ابن نباته أن اخذ القول بالقدر من مصدر مسيحى (ابن نباته : سرح العيون ، ص ٢٠١ — ص ٢٠٢) وذلك جريا على وصل المخالفين بمصادر غريبة عن الاسلام .

(٨٩) معنى العبارة « لا قدر والامر آنف » أى لا قدر والامر يستأنف استئنافا من غير أن يسبق به سابق قضاء ، وتقدير ، وانما اختيارك ودخولك فيه (انظر : ابن منظور : لسان العرب ، ج ٩ ، ص ١٤ ، والزبيدى : تاج العروس : ج ٦ ، ص ٤٧) .

(٩٠) غيلان الدمشقى : كان قبطيا فيما يقول ان قتيبة ، ثم اسلم ، وتكلم فى القدر بعد معبد الجهنى ، وقد قتله عبد الملك بن مروان (انظر : =

ولقد كان لاوائل المعتزلة كعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء ، صلة بالقدرية الاوائل ، ويقرر كثير من الباحثين تأثر المعتزلة فى قولها بالحرية بالقدرية الاوائل ، ولعل هذا ما جعل بعض مؤرخى الفرق يلقبونهم بالقدرية ، كما أن بعضا من هؤلاء القدرية يضعهم المعتزلة ضمن رجالهم ، فقد اورد مؤرخى المعتزلة كالقاضى عبد الجبار وابن المرتضى بعض اسماء القدرية ضمن سندهم فعدوهم من اهل العدل (٩١) .

هذا عن التيارات التى انتشرت فى عصر عمرو بن عبيد ، وصلته بها ، وليس من شك أنها انعكست على مذهبه الكلامى سلبا او ايجابا ، بل يمكن القول بأن قواعد كثيرة من مذهبه الكلامى وضعها لتحديد موقفه من هذه التيارات الفكرية والسياسية والدينية . ويبقى اخيرا ان تشير الى أهم الفرق الكلامية التى كانت موجودة فى عصره ، وصلته بها سلبا أو ايجابا .

خامسا : الفرق الكلامية :

انتهينا فيما سبق الى القول بان التساؤلات التى طرحت حول

ابن قتية : المعارف ، ص) وله مناقشات مع ربيعة الراى ، وعمرو ابن عبد العزيز (أنظر الدكتور النشار : نشأة اتفكير الفلسفي فى الاسلام ، ج ١ ، ص ٣٢٢) وقد ارجع بعضهم قوله بالقدر الى مصادر اجنبية وبخاصة المصدر المسيحى فيما يقول تريتون ، ووات ، واويرمان (انظر

Tritton : Muslim theorogy, London, 1947, p. 18-19.
Watt : Free Will and pridestinion, London, 1948, p. 54.
Oberman : Political theology in Early Islam, J.A.O.S. Vol. 55, 1935, p. 158.

(٩١) سوف تشير الى ذلك تفصيلا عن تناولنا لمصادر قول عمرو بن عبيد بالقدر ، وقد ورد بعض الاخبار التى تفيد قول الحسن البصرى بالقدر وله رسالة منسوبة اليه فى هذا ، ولعل هذه الرسالة كانت من أهم ما تأثر به عمرو بن عبيد فى هذا الصدد ، وقد عد المعتزلة الحسن وكل القائلين بالقدر من رجالهم (انظر القاضى عبد الجبار : فضل الاعتدال وطبقات المعتزلة الطبقة الاولى والثانية والثالثة وكذلك ابن المرتضى : المنيه والامل .) .

مشكلات : الامامة ، ومرتكب الكبيرة والقضاء والقدر ، والاجابة عنها ، كانت هى النقطة الرئيسية لظهور الفرق الكلامية ، فكانت البواكير الاولى للفكر الكلامى ، والمادة الاولى التى كونته ، ويمكن ان نحدد الفرق الكلامية الاولى التى كانت فى عصرا عمرو بن عبيد فى الفرق التالية : الخوارج ، الشيعة ، المرجئة .

١ — الخوارج :

لقد كانت الخوارج من أول الفرق السياسية والدينية الكلامية التى ظهرت فى الاسلام وهم الذين خرجوا على على بن ابى طالب ، بعد قبوله التحكيم (٩٢) . ولقد وقف المعتزلة الاوائل واصل — وعمرو بن عبيد على آراء الخوارج وقوفا تاما (٩٣) ، ووقفا منها موقفا مضادا ، فناصبهم الخوارج العداء ، ولعل فيما رواه المبرد فى الكامل مايدل على ذلك (٩٤) ، ومع ذلك فقد نسب بعض المؤرخين عمرو بن عبيد

---

(٩٢) لا نستطيع ان نقطع برأى محدد فى سبب خروجهم ، هل كان من أجل اعتراضهم على طريقة التحكيم ؟ أو عدم موافقتهم على الحكمين ؟ او أن السبب مجرد قبول على بن أبى طالب الحكيم ؟ أو هذه الاسباب مجتمعة .

(٩٣) فلقد كان عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء يقيمان فى البصرة التى كانت موطن الازارقة من الخوارج فوقفا على آرائها بشكل مباشر ، كما يروى ابن المرتضى على لسان عمرو بن عبيد قوله عن واصل بن عطاء : « ليس احد اعلم بكلام غالية الشيعة ، ومارقة الخوارج ، وكلام الزنادقة والدهرية ، والمرجئة وسائر المخالفين) والرد عليهم منه » (انظر المنية والامل ص ٢٩ — ص ٣٠) وللوقوف على آراء الخوارج والتى تتعلق بالامامة ومرتكب الكبيرة ، والاحداث السياسية واطرافها المختلفة ، .. يمكن الرجوع الى : الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٥٦ ، وابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ص ١٨٨ وما بعدها الى ص ١٩١ . والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٥٤ وما بعدها ، والدكتور التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٩٤) المبرد : الكامل فى اللغة والادب ، ج٣ ، ص ٩١ .

الى الخوارج ، وهى نسبة غير صحيحة على الاطلاق (٩٥)

٢ — الشيعة :

ليست هناك نقطة بدء تاريخية محددة لنشأة الشيعة ، فبينما يحاول علماء الشيعة ما وسعتهم الحيلة اثبات أن الشيعة تكونت فى مطلع الرسالة ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم وضع البذور الاولى للتشيع بصفة عامة ، وانه صلى الله عليه وسلم استعمل لفظ الشيعة بمعناه الاصطلاحى المعروف (٩٦) .

ولكن هذه المحاولة فى رأى الكثير من الباحثين غير صحيحة ، ولقد قررت بعض المصادر السنية ظهور الشيعة فى عهد الخليفة عثمان وردت ظهورها الى عبد الله بن سبأ ، غير أن هذه المحاولة فى مجموعها غير صحيحة لان الآراء المنسوبة الى ابن سبأ آراء متأخرة عن عصره الى حد ما .

وغالب الظن أن الشيعة لم تظهر بالمعنى الاصطلاحى الا فى أواخر حياة على رضى الله عنه ، اما قبل ذلك فكانت تستخدم بمعنى عام (٩٧) .

وقد أطلق مصطلح الشيعة بصورة واضحة بعد مقتل الحسين ، فظهر مصطلح الشيعة الحسينية على يد المختار بن أبى عبيد الثقفى فى الكوفة ، والتى نسبت الى محمد بن الحنيفة ، وبعد مقتل المختار اخذت الشيعة تتكون كفرقة دينية تضع أصول التشيع ، الا انها لم

---

(٩٥) نسبة هو وواصل الشاعر اسحق بن سويد فى قصيدة له رواها البغدادى فى الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٤ ويرى البغدادى صحة النسبة ص ٩٩ بل يطلق عليهم مخانيث الخوارج .

(٩٦) السيد محمد الحسين آل كاشف الغطاء : اصل الشيعة واصولها ، القاهرة ، الطبعة العاشرة ، ١٩٥٨ م ، ص ١٠٩ ، والدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ٢ ، ص ١٢ — ص ١٥ .

(٩٧) الدكتور أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ٧٧ .

تضع مذهبها النهائى الا فى عهد الامام جعفر الصادق ، وراحت تستدل على مذهبها بالادلة النقلية والعقلية (٩٨) .

ولكى نتبين موقف عمرو بن عبيد من الشيعة ، يكون من المفيد أن نعرض بشىء من الايجاز الى الآراء الشيعية التى كانت على عصره وموقفه منها :

من هذه الآراء الشيعية التى ظهرت : فكرة المهدية ، والبداء ، والعلم السرى ، والرجعة ، وقد نسبت هذه الافكار الى المختارية تارة والى الكيسانية تارة أخرى ، ودارت هذه الافكار الغالية حول الامام محمد بن الحنفية (٩٩) واستمرت فكرة المهدية وتطورت على عهد ابنه أبى هاشم ، ولقد رفض المعتزلة بوجه خاص واهل السنة بوجه عام فكرة المهدية وسائر الافكار الاخرى (١٠٠) .

ولابى هاشم بن محمد بن الحنفية اهمية خاصة فى تطور العقيدة الشيعية ، فيذهب الدكتور النشار الى ان مصطلح الداعى والحجة اصبح بعده من اهم المصطلحات الشيعية ، وهو اول من اشار الى استخدام النقباء ، وطلب من محمد بن على (الامام بعده) ان يكون دعاته

---

(٩٨) الكلينى : الكافى فى الاصول ، طهران ، ١٣٧٥ هـ ، ج ١ ، ص ١٥٨ ، ومحمد الحسين المظفرى : الشيعة الامامية ، النجف ، ١٩٥١ ، ص ٥١ — ص ٥٣ ، ومواضع اخرى . والنوبختى : فرق الشيعة ، اسطنبول ، ١٩٣١ م ، ص ١٦ ، ص ١٨ — ص ٢٠ ، ص ٩٦ ومواضع أخرى ، والغزالى : فضائح الباطنية ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٦٤ م ، ص ٤٩ ، والدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، الجزء الثانى « نشأة التشيع وتطوره » ، ١٩٦٤ م ص ٣ — ص ١٢ . والدكتور احمد صبحى : الزيدية ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٩٩) الدكتور على سامى النشار . نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ٢ ، ص ٤٧ — ص ٥١ ، ص ٥٤ .

(١٠٠) نفس المصدر : ص ٥٩

اثنتى عشر نقيبا ، وهو أيضا الذى دعم فكرة العلم السرى المتوارث عن الائمة ، وهو الذى اخرج الوصية من البيت الفاطمى — وهو نفسه لم يكن فاطميا — الى بنى عبد المطلب بوجه عام (١٠١) .

ومع هذا الاثر الكبير لابى هاشم ، الا انه لم يؤثر فى تلميذه واصل بن عطاء فى هذا الجانب من مذهبه ، وان عمرا عرف آراء أبى هاشم معرفة غير مباشرة عن طريق زميله فى الاعتزال واصل بن عطاء ، الا أن نزعتهما الاستقلالية املت عليهما الا يتبعا آراءه فى الامامة . ويؤيد هذا ما ذكره المقريزى من أن واصلا اخذ العلم عن ابن هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وخالفه فى الامامة (١٠٣) ولم يعرف رأى لعمرو بن عبيد يخالف راى واصل فى الامامة .

وظهر الغلو حول الائمة ، حتى أخرجوهم — فيما يقول الشهرستانى — من حدود الخلقية وحكموا فيهم باحكام الالهية (١٠٤) ، ويشير الشهرستانى الى مصادر الغلو فيقول انها جاءتهم من مذاهب : الحلولية ، والتناسخية ، واليهود ، والنصارى (١٠٥) ، وبالقطع لم يوافق الائمة على هذا الغلو، ولكن هذا ما حاكه ونسجه الاتباع حولهم ، وراجت أفكار الغلاة : فى : التشبيه والتجسيم ، والبداء ، والرجعة ، والتناسخ . واتضح هذا الغلو عند بيان ابن سمعان (المقتول ١١٩ هـ) واتباعه من البيانية (١٠٦) ، والمغيرة بن سعيد الذى كان اول من تبرا من الشيخين ، فكان بذلك أول الروافض ،

---

(١٠١) نفس المصدر : ص ٦٢

(١٠٢) انظر كلامنا عن اساتذة عمرو بن عبيد .

(١٠٣) المقريزى : خطط ، ج ٤ ، ص ١٦ .

(١٠٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٨٩

(١٠٥) نفس المصدر : ص ٢٨٩

(١٠٦) الملطى : التنبية والرد على أهل الاهواء والبدع ، ص ١٤٨ ، والرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٣ — ص ٦٤ والشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٠٣ — ص ٢٠٥ ، والاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٦٧ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٢٧ — ص ٢٢٨

واتباعه من المغيرية (١٠٧) وكذلك ايضا ابو منصـور العجلى) المقتول ١٢١ (هـ) (١٠٨) .

ولقد رفض المعتزلة آراء الغلاة ، وناصبوهم العـداء ، بل ان جل اهتمامهم كان منصبا على مقاومة آراء الشيعة الغـالبة ، فكثيرا من اصول المعتزلة انما وضعت لمقاومة الروافض والغلاة .

وايضا من الحركات الشيعية التى عاصرها عمرو بن عبيد كانت حركة زيد بن على (٨٠ هـ — ١٢٢ هـ) ، وقد تتلمذ على يد واصـل ابن عطاء (١٠٩) . ومن هنا كان جمهور الزيدية معتزلة فى الاصول (١١٠)، فاننا نجد تقاربا شديدا بين آراء الزيدية وآراء واصل الكلامية فى المنزلة بين المعتزلة فى وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ويعبرون عن ذلك بالخروج على الحـاكم الظـالم ، وان كان الاتفـاق من حيث المبدأ ، حيث أن عمر بن عبيد من المعتزلة يرى الخروج ولكن مع الاستعداد والتمكن وله نظرية فى ذلك تمنع من مجرد الفوضى والتمرد

ولقد أيد المعتزلة كواصـل وعمرو بن عبيد الزيدية ، لان حركة الامام زيد لم تكن حركة شيعية فقط وانما هى حركة اسـلامية فى جوهرها ، تستهدف الخروج على الامام الظـالم ، ويؤيد ذلك انه عندما كان يدعو لنفسـه فى ثورته كان يقـول : انه يدعـو الى كتـاب الله وسنة نبيه ، واحيـاء السنن واماتة البدع .

(١٠٧) البغدادى : الفـرق بين الفرق ، ص ٢٢٩ — ص ٢٣٣ ، والشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٣ ، والاشـعرى : مقـالات الاسلاميين ، جـ ١ ، ص ٧٢ وابن حجر : لسان الميزان ، جـ ٦ ، ص ٧٥ — ص ٧٨ — وابن الاثير : الكامل ، جـ ٥ ص ٧٦

(١٠٨) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٣٤ — ص ٢٣٥ ، والاشعرى : مقالات جـ ١ ، ص ٧٥

(١٠٩) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٢٠٨ .

(١١٠) نفس المصدر : ص ٣٢

ومن هنـا لم يختلف معهم عمرو بن عبيـد الا فى شرط التمكن والاستعداد ، وكان رأيه صحيحا ، ففشـل ثورة زيد كان لفقدها ذلك الشرط . كما ان أصلهم امامه المفضول مع بقـاء الافضـل ، مع أنه أصـل يعد طريقا وسطا فى الاعتراف بامامة الخلفـاء الثلاثة وامامة على رضى الله عنه ، الا أن عمرا لم يكن متفقا معه كل الاتفـاق ، لانه يرى ترتيب الخلفاء فى الفضـل هو ترتيبهم فى الامامة كأهل السـنة فيما بعد ، فضـلا عن انه يتنـاقض وموقفـه من طرفى الجمـل كما سيتبين .

وكان تأييـد واصـل وعمرو للزيدية لرفع علم العـدل ، وهـذا الدافع ايضا هو الذى دفعهما وبخاصـة عمرو بن عبيد الى الاتصـال بحركة النفس الذكية (محمد بن عبد الله بن الحسن) الذى اعتنق مذهب الزيدية فى الخروج لاقامة المعروف والنهى عن المنكر (١١١) . على أن الشيعة الامامية بقيـادة الامام جعفـر الصـادق قد خالفت الزيدية فى هذا الشرط أى شرط الخروج لانهـا كانت تذهب الى ان الامامة روحيه فقط ، ولقد عارض المعتزلة الاوائل كواصـل وعمرو الشيعـة الامامية معارضـة تامة ، ولقد أوردت لنا كتب مؤرخى المقالات جزءا من المناظرات التى قامت بين عمرو بن عبيد وامام الشيعة الامامية جعفر الصـادق فلقد أورد الكلينى (ت ٢٣٩ هـ) مناظرة تدور حول الاستدلال على النص على الامامة وضرورة نصب الامام قدم الدليل فيها على ذلك الامام جعفر الصـادق مخاطبا عمرو بن عبيد ، حيث يقول مخاطبا عمرا : « ان الجوارح اذا شـكت فى شىء لمسـته

(١١١) سنعرض لعلاقة عمرو بن عبيد وواصـل عطاء والنفس الذكية عند عرضنا لمسألة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر عند عمـرو ابن عبيـد ، لانها وثيقـة الصـلة بذلك ، ومنها يتضح موقف عمرو السياسى وهذا جانب لم يلق عليه الضـوء الكافى بعد ، والمعلومات التى امدتنا بهـا المصـادر قليلة فى هذا الصـدد ، ولا تخلو من التعارض فى بعض الاحيان ، وسوف نحاول بيان هـذه العـلاقة بمقدار ما تسمح به المعلومات التى امدتنا بها مصـادر التاريخ والادب والفرق ..

او رائته ، او ذائقته ، او سمعته ، ردته الى القلب ، والا لم تستيقن الجوارح ، فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لك اماما يصحح لها الصحيح ، وتتيقن مما شككت فيه ، ويترك هذا الخلق كلهم فى حيرتهم وشكهم ويتيم لك امام لجوارحك ترد اليه حيرتك وشكك » (١١٢) .

وقريب من هذا الذى جرى فى هذه المناظرة اورده صاحب الامالى بين هشام بن الحكم وعمرو بن عبيد ، فيقول صاحب الامالى : « وروى أن هشام بن الحكم قدم البصرة ، فاتى حاتمه عمرو بن عبيد ، فجلس فيها ، وعمرو لا يعرفه ، فقال لعمرو : اليس قد جعل الله لك عينين ، قال : بلى ، ولم ؟ قال : لانظر بهما فى ملكوت السموات والارض فاعتبر ، قال : وجعل لك فما ، قال : نعم ، ولم ؟ قال : لاذوق الطعام ، واجيب الداعى ، ثم عدد عليه الحواس كلها ، ثم قال : وجعل لك قلبا ، قال : نعم قال : ولم ؟ ، قال : لتؤدى اليه الحواس ما أدركته ، فتميز بينهما ، قال : فانت لم يرض لك ربك تعالى ان خلق لك خمس حواس ، حتى جعل لك امام ترجع اليه ، يرض لهذا الخلق الذى حشى بهم العالم الا يجعل لهم اماما يرجعون اليه ، فقال له عمرو : ارتفع حتى تنظر فى مسالتك ، وعرفه ، ثم دار هشام حلق البصرة ، فما أمسى حتى اختلفوا .. » (١١٣) .

ويبدو أن المناظرة كانت بين عمرو وجعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) ، لان هشام ابن الحكم متأخر بعض الوقت ، وربما لم يدرك عمرا الا فى وقت لا يسمح له بالمناظرة ، فمن المعروف — كما تدلنا المصادر — انه توفى عام ١٩٠ هـ وقبل سنة ١٩٩ هـ (١١٤) ، ويذكرابن النديم

---

(١١٢) الكليني : اصول الكافى ، طهران ، ١٢٧٨ هـ ، ص ٣٨ .
(١١٣) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ص ١٢٢ — ص ١٢٣
(١١٤) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص . الاسفرايني : التبصير فى الدين ، ص ٢٣

ان وفاته كانت بعد نكبة البرامكة فيرى انها ربما كان ١٨٧ هـ ، او توفى فى خلافة المأمون (١١٥) ، ويحدد الشهرستانى ابا الهذيل العلاف — من المعتزلة — الذى ناقش هشاما (١١٦) ، ويذكر أيضا الخياط ذلك فيقول : « وهل كان المضروب به المثل فى الانقطاع — عند أهل الكلام الا هشام بن الحكم ؟ ، ولقد جمع بينه وبين ابى الهذيل بمكه ، وحضرهما الناس ، فظهر من انقطاعه وفضيحته وفساد قوله ، ما صار به شهرة فى أهل الكلام ، وهو مجلس محكى فى أيدى الناس معروف فى اهل الكلام (١١٧) ، وكان هشام من تلاميذ الامام جعفر المتقدمين ، وكان يناظر فى الامامة بالدلائل والنظر ، وله نظرية فى التجسيم مدعمة بالدليل العقلى (١١٨) .

كما كانت هناك مناظرات بين واصل بن عطاء والامام جعفر الصادق أوردها القاضى عبد الجبار (١١٩) وابن المرتضى (١٢٠) .

وهكذا نرى علاقة المعتزلة بالشيعة وفرقها ارتبطت بمبدا الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو اصل من اصول المعتزلة ، ولم ترتبط اطلاقا بالامامة، ووقف المعتزلة موقف المعارضة لآرائها الغالية فكانوا حربا على الغلاة والرافضة من الشيعة .

٣ — المرجئة (١٢١)

---

(١١٥) ابن النديم : الفهرست ، ص ١٧٥ — ص ١٧٦
(١١٦) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٣٣ .
(١١٧) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، ص ١٤٢
(١١٨) ابن تيمية : منهاج أهل السنة، ج ١ ، ص ٢٠٣ . وسهير مختار : التجسيم عند المسلمين ، ص ١٠٦ (١١٩) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٤٥ — ص ٤٦ (١٢٠) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٠
(١٢١) الارجاء كما يذكر الشهر ستانى جاء على معنيين أحدهما : التأخير ويقصد به التأخير عن ابداء الرأى فى موقف الفرق المتنازعة ، وارجاء الامر لله تعالى حتى يحكم بينهم يوم القيامة . والثانى : تأخير =

وقف المعتزلة بوجه عام من المرجئة موقف المعارضـــة ، ويبدو أن من دواعى وضعها لاصل المنزلة بين المنزلتين كان الرد على المرجئة ، وتبين لنا فيما سبق أن مناقشات المعتزلة الاوائل مع الجهم كانت تدور حول الارجاء (١٢٢) .

وهكذا كان عصر عمرو بن عبيد عصرا يموج بمختلف التيـــارات والمذاهب ، ولقـــد كان له منهـــا موقف خاص ذلك المـــوقف الذى نتناوله فى مذهبه الكلامى فكثيرا من قواعد هذا المذهب وضعت لاعلان موقفه — تأييدا ورفضا — من هذه التيارات والمذاهب .

ركن العمل عن ركن الاعتقاد فى الايمان ، حيث الايمان عندهم اعتقاد بالقلب فقط وليس العمل ركنا فيه ، ومن هنا بنى المرجئة حكمهم على مرتكب الكبيرة (انظر : الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ١٤٤ والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٢ ، والاشعرى مقالات ، ج ١ ، ص ٢٢٥ — ص ٢٣٤ .)

(١٢٢) ولقد أورد لنا القاضى عبد الجبار مناظرة لعمرو بن عبيد مع ابى حنيفة دارت حول الايمان ، ويقال ان أبا حنيفة كان على شىء من الارجاء (انظر طبقات المعتزلة ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٥٠) .

الفصـــل الثـــالث

« النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد »

(١) تمهيـــــد

(٢) النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد

أ — نزعته العقلية فى مجال التفسير

ب — نزعته العقلية فى مجال الحديث

(٣) عوامل نشأة النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد

أولا : القرآن الكريم .

ثانيا : الســـــنة .

ثالثا : الدفاع عن الدين .

تمهيـــــد :

يتناول هذا الفصـــل بيـــان نزعة عمرو بن عبيد العقلية ، كيف ظهرت لديه ، هل ظهرت نتيجة لمؤثرات اســـلامية ، او نتيجـــة مؤثرات اجنبية وافدة ؟ ، وما مدى استخدامه لتلك النزعة العقلية فى مجال تناول النصوص الدينيـــة ؟ هل قدم العقل على النص !! ، او كان العقل اداته لفهم النص الدينى ؟ ، بمعنى آخر هل قال بالعقل المحض ، أو ذلك العقل المؤتنس بالنص الدينى ، فيكون العقل عنده هو الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها .

ومن الجدير بالذكر أن المعتزلة ــ بوجه عام ــ لم تخـــرج فى تعريفها للعقل عن معناه اللغوى ، فقد ورد العقل فى اللغة بمعنى : الحجر والنهى ، وهو ضد الحمق ، وسمى كذلك لانه يعقل صـــاحبه عن التورط فى المهالك ، فيحبســـه . وقيل العقل : هو التمييز الذى يتميز به الانســـان عن ســـائر الحيوان ، وهو يعنى أيضا : الفهم وجمع الامر والرأى . (١) ولم تخـــرج تعريفـــات المعـــتزلة متقـــدمين ومتأخرين عن هذه المعانى التى وردت فى اللغة (٢) .

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، مادة : عقل ، ولب ، ونهى .

(٢) فى الواقع لم يصل الينـــا تعريف للعقـــل ورد على لســـان عمرو بن عبيد أو واصـــل بن عطاء ، وانما وصلتنا تعريفات صـــدرت عن المعتزلة المتقدمين والمتأخرين ولا تخرج عن هذه المعانى الواردة فى اللغة (انظر تعريفى ابى الهذيل العلاف ، والجبائى اللذين اوردهما الاشعرى فى مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٥٥ ، واليافعى : مرهم العلل المعضلة فى دفع الشـــبه والرد على المعتزلة ، طبعة كلكته ، ١٩١٠ ، ص ٣٢٧ . وانظر ايضا تعريف القاضى عبد الجبار والذى اورده فى : شرح الاصـــول الخمسة ، ص ٣٤٥ ، والمجموع من المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن متـــوية ، تحقيق عمـــر الســـيد عـــزمى ، ومراجعة الدكتور الاهوانى ، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والترجمة =

ولا تخرج هذه التعريفـــات عن القول بأن العقل هو الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها ، ولهذا يذكر النسفى عن المعتزلة قولهم بأن « الناس فى العقل ســـواء ، وكل عاقل بالغ يجب عليه أن يســـتدل بأن له صانعا ، كما استدل ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه ، واصحاب الكهف رضى الله عنهم » (٣) ، ولعلهم يقصدون بالمســـاواة فى العقل : المساواة فى الاســـاس المشترك بين الناس جميعا ، بمعنى أن الله تعالى حين خلق الناس جعل لهم الاســـاس المشترك الذى يتساوون فيه ، اما ما يبنى على هذا الاســـاس فيختلف من شخص الى آخر بما يزود به العقل من علوم ومعارف .

والنشر ، الدار المصرية التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٢٣٤ ، والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الســـادس (١٢٥) « التعـــديل والتعـــديل والتجـــوير ، بتحقيق احمـــد فؤاد الاهوانى ، ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور ، ١٩٦٢ م ص ٦٤ ، والجزء الحادى عشر « التكليف » بتحقيق محمد على النجـــار ، والدكتور عبد الحليم النجار ، ١٩٦٥ م ، ص ٣٨٤ . ومن الملاحظ أن معظم متكلمى الاشعرية يضعون للعقل تعريفات قريبة من هذه التعريفات التى يعطيها المعتزلة انظر على ســـبيل المثال : تعريف الاشـــعرى والذى أورده الجرجانى فى شرح المواقف ، طبعـــة بولاق ، مصر ، ١٢٦٦ هـ ، ص ٣٨٥ ، وايضا نصـــير الدين الطوسى : تلخيص المحصـــل ، على هامش كتـــاب محصـــل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء ، والحكماء ، والمتكلمين ، للرازى ، طبعـــة مصر ، المطبعة الحسينية المصرية ، ص ٧٢ ، وانظر تعريفا الباقلانى وامام الحرمين واللذين أوردهما اليافعى فى مرهم العلل المعضلة ، والرازى : المحصل ، ص ٧٢

(٣) النسفى : بحر الكلام فى علم التوحيـــد ، ص ٥ . ويذكرنا قول المعتزلة هذا بعبارة ديكارت « ان العقل السليم اعدل الاشياء قسمة بين الناس » (أنظر الدكتور عثمان امين : ديكارت ، الانجلو المصرية ، الطبعة السادسة ، ١٩٦٩ م ، ص ٨١ وقارن أيضا الدكتور أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشـــكلاته ، القاهرة الحديثة ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٦ م ، ص ١٥٧)

وهذه التعريفـــات تقربهم من أصـــحاب المذهب العقلى ، الذين يعطون للعقل قيمة مطلقة فى تحصـــيل المعرفة ، ذلك لانهم يرون ان العقل يشتمل على مبادىء اولية ، على اساسها يحكم على الاشـــياء بانها على صواب أو خطأ ، وبه يملك القوة على التمييز والاستدلال (٤) فلا يقبل من الامور الا ما كان خاضعا للوضـــوح والبرهان ، فلا يسمح فى العقائد الدينية الا بقبول ما هو منطقى يتمشى مع العقل واولياته (٥) فهو الجدير وحده باكتشـــاف الحقيقة الدينية وتحديدها دون مدد خارق للطبيعة (٦) ومن هنا يقال عادة ان الاتجاه العقلى يرفض المعتقدات الغيبية التى تميز المعرفة الدينية ، من حيث يسعى الى نقد المعتقدات الدينية الجامدة ، بمعنى انه يسعى الى اخضاع المعتقدات الدينية للعقل الخالص (٧) فهو يرمى بمعنى — خاص — الى الاعتداد بالعقل ضد الدين ، بمعنى عدم تقبل المعانى الدينية الا اذا كانت مطابقـــة للمبادىء المنطقية والنور الطبيعى ، ويطلق بمعنى — معتدل — فيعنى الايمـــان بالعقل ، ويؤمن بالوجود ، ويقدر تعقله له (٨) .

ومن هنا قد ظن البعض ان اقامة مذهب عقلى فى نطاق العقيدة الدينية قد لا يكون جائزا ، وذلك للتعارض بين العقل والثقة المطلقة فيه ، وبين المعرفة الدينية القائمة على معرفة غيبية ، ولكن ذلك غير صحيح ، ذلك لانه يجوز اقامة نزعة عقلية فى نطـــاق المعرفة الدينية اذا ما استدل على النصوص الدينية بادلة العقلية (٩) .

(٤) Baldwin : Dictionary of philosophy, Vol., 11, p., 4 16.

(٥) Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p. 889.

(٦) Baldwin : Dictionary of philosophy, Vol., p., 416.

(٧) Encyclopadia of Religion and Ethics, Art : Rationalism, Vol., 10, p. 580.

(٨) يوسف كرم ، ومراد وهبـــة ، ويوسف شـــلالة : المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الحديثة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ م ، مادة عقل .

(٩) Encyclopadia of Religion and Ethics, Art : Rationalism, Vol., 10, p. 580.

والنزعة العقلية التى تميز بها عمرو بن عبيد — والمعتزلة بوجه عام — هى بذلك المعنى الاخير ، فلقد كان جل اهتمامه قائما على الاستدلال على النصوص الدينية بالادلة العقلية .

(٢) النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد :

لقد أسس عمرو بن عبيد آراءه الكلامية على نزعة عقلية واضحة ، تطورت بعده لتصبح منهجا للفكر الاعتزالى بعامة . وقد أشارت رسالة لواصل بن عطاء الى نزعته العقلية (١٠) فيقول فى هذه الرسالة : « أما بعد ، فان استلاب نعمة العبد بيد الله ، وتعجيل المعاقبة بيد الله ، ومهما يكن ذلك فباستكمال الآثام ، والمجاورة للجدال الذى يحول بين المرء وقلبه ، وقد عرفت ما كان يطعن به عليك وينسب اليك ، ونحن بين ظهرانى الحسن بن أبى الحسن (١١) رحمه الله ، لاستبشاع قبح مذهبك ، نحن ومن قد عرفت من جميع أصحابنا ولة اخواننا الحاملين الواعين عن الحسن ، فالله تلكم لة وأوعياء وحفظه ما ادمثت الطبائع ، وأرزن المجالس ، وأبين الزهد ، وأصدق الالسنة ، اقتدوا والله بمن مضى شبابهم ، وأخذوا بهديهم ، عهدى والله بالحسن وعهدهم أمس فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرقى الاجنحة ، وآخر حديث حدثنا اذ ذكر الموت ، وهول المطلع ، فأسف على نفسه ، واعترف بذنبه ، ثم التفت والله يمنة ويسرة معتبرا باكيا ، فكأنى انظر اليه يمسح مرفض العرق عن جبينه ، ثم قال : اللهم قد

(١٠) أورد ابن عبد ربه هذه الرسالة فى العقد الفريد ، بتحقيق محمد سعيد العريان ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م ، جـ ٢ ص ١٩٨ . وقد أثبتها أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى على أنها تشير الى مؤلف لواصل بن عطاء بعنوان « كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد (انظر الدكتور أبو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته ، ضمن دراسات فلسفية ص ٧٤) ذلك المصنف الذى ذكره كل من : ابن النديم فى الفهرست ، وابن خلكان فى وفيات الاعيان ، وياقوت الحموى فى معجم الادباء .

(١١) هو الحسن البصرى .

شددت وضين راحلتى ، وأخذت فى أهبه سفرى الى محل التبر ، وفرش العفر ، فلا تؤاخذنى بما ينسبون الى من بعدى ، اللهم انى قد بلغت من بلغنى عن رسولك ، وفسرت من محكم (كتابك) ما قد صدقه حديث نبيك ، ألا وأنى خائف عمرا ، الا وأنى خائف عمرا ، شكاية لك الى ربه جهرا ، وأنت عن يمين أبى حذيفة ، أقربنا اليه ، وقد بلغنى كبير ما حملته نفسك ، وقلدته عنقك ، من تفسير التنزيل ، وعبارة التأويل ، ثم نظرت فى كتبك ، وما ادتنا اليه روايتك من تنقيص المعانى ، وتفريق المبانى ، فدلت شكاية الحسن عليك بالتحقيق بظهور ما ابتدعت ، وعظيم ما تحملت ، فلا يغرنك أى أخى تدبير من حولك وتعظيمهم طولك ، وخفضهم أعينهم منك اجلالا لك ، غدا والله تمضى الخيلاء ، والتفاخر ، وتجزى كل نفس بما تسعى ، ولم يكن كتابى اليك ، وتجليتى عليك ، الا ليذكرك بحديث الحسن رحمه الله ، وهو آخر حديث حدثناه . فاد المسموع ، وانطق بالمفروض ، ودع تأويلك الاحاديث على غير وجهها ، وكن مع الله وجلا » .

هذا هو نص الرسالة التى بعث بها واصل بن عطاء الى عمرو بن عبيد ، ذكرناه كاملا ، لاهمية هذه الرسالة فهى تشير الى أمور بالغة الاهمية منها :

أولا : ان تاريخ هذه الرسالة — كما ورد فيها — كان بعد وفاة الحسن البصرى ، وهذا يفيد ما سبق ان أشرنا اليه من أن المعتزلة لم تظهر كفرقة مستقلة قبل موت الحسن ، وأن واصلا وعمرا كانا ملازمين له طوال حياته ، فهذا هو واصل يذكر عمرا بآخر حديث كان لهما مع الحسن البصرى فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، بل انهما كانا ينتقلان معه حيثما ذهب بما يؤكد ملازمتهما التامة للحسن .

ثانيا : أشارت هذه الرسالة الى منهج الحسن فى التفسير ، وهو تفسير القرآن الكريم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ،

ويرتضى واصل بهذا المنهج ويدافع عنه ، فيتهم عمرا عن التأويل أيضا منهج الواعين الحاملين عن الحسن ، ويصفهم بأنهم أوعياء وحفظة ، ما أدمثت الطبائع ، وأرزن المجالس ، وأبين الزهد ، وأصدق الالسنة ، وهكذا يكون واصل أقرب الى السلف (١٢) مما يؤكد شكنا فى العبارة المنسوبة للحسن البصرى والتى تفيد مخالفة واصل له ، وهى : « اعتزلنا واصل » .

ثالثا : ان واصلا بعد أن ذكر منهج الحسن فى التفسير ، وموقفه من الحديث ، ذكر مخالفة عمرو للحسن مباشرة ، مما يفيد أن نقطة الخلاف الاساسية كانت حول المنهج فى التفسير ، والموقف من الحديث ؛ ويحدد واصل — بدقة — نقطة الخلاف فيقول : « وقد بلغنى كبير ما حملته نفسك ، وقلدته عنقك ، من تفسير التنزيل وعبارة التأويل ، ثم نظرت فى كتبك وما أدته الينا روايتك من تنقيص المعانى ، وتفريق المبانى ، عدلت شكاية الحسن عليك بالتحقيق » وينتهى الى تحذيره من ذلك المنهج ، وهو منهج التأويل العقلى فى مجال التفسير ، ورفض الاحاديث وتأويلها قائلا له : « فاد المسموع وانطق بالمفروض ، ودع تأويلك الاحاديث على غير وجهها ، وكن مع الله وجلا » .

ونحن سوف نشير هنا الى نزعته العقلية فى مجال النصوص الدينية قرآنا كانت أم سنة .

ا — نزعة عمرو بن عبيد العقلية فى مجال التفسير :

ذكر أن عمرا من المفسرين ، وله كتاب فى التفسير ، انبثناه

---

(١٢) نسب الى واصل كتاب « معانى القرآن » ويبدو أن موضوعه التفسير (انظر الدكتور ابو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ص ٧٤

فى مصنفاته ، وكان كتابه فى التفسير أحد المصادر التى اعتمد عليها الزمخشرى المعتزلى فى تفسيره المعروف « بالكشاف » (١٣) ومن المتوقع أن تفسيره هذا — وان كان لم يصل الينا — لم يقف عن حد التفسير (١٤) ، وانما تعداه الى التأويل (١٥) ، كى يؤيد به عقائده الكلامية ، تلك العقائد التى استدل عليها من القرآن الكريم ، فأخذ بالآيات التى تؤيدها على ظاهرها مفسرا لها ، وما لا يؤيد عقائده من آيات تأولها على معنى يستقيم وعقيدته الكلامية .

---

(١٣) انظر على سبيل المثال المواضع الآتية من الكشاف ، ج ١ ، ص ٩ ، ص ١٣٣ ؛ ج ٢ ، ص ١٣٨ ومواضع أخرى . وانظر الدكتور أحمد محمد الحوفى : الزمخشرى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ ، ص ١٠٩ — ص ١١٠ . وانظر أيضا : مرتضى آية الله زاده الشيرازى : الزمخشرى لغويا ومفسرا ، تقديم الدكتور حسين نصار ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧ م ، ص ٣١٧ .

(١٤) التفسير فى الاصل : هو الكشف والاظهار ، وفى الشرح توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها ، والسبب الذى نزلت فيه ، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة (أنظر الجرجانى : التعريفات ص ٢٨) ، وفى الاصطلاح : « علم يبحث فيه عن القرآن الكريم ، من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية ، وقال بعضهم : التفسير فى الاصطلاح علم نزول الآيات وشئونها وأقاصيصها ، والاسباب النازلة فيها ، ثم مكيها ومدنيها ، ومحكمها ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها ، وخاصها وعامها ، ومطلقها ومقيدها ، ومجملها ومفصلها ، وحلالها وحرامها ، ووعدها ووعيدها ، وأمرها ونهيها .. وغيرها وأمثالها » (أنظر الدكتور عبد الله شحاتة : علوم القرآن والتفسير ، دار الاعتصام ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ م ، ص ٢٤٠ . وهو ينقل عن السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، ج ٢ ، ص ١٧٤) وانظر ايضا : محمد اسماعيل ابراهيم : معجم الالفاظ والاعلام القرآنية ، ص ٣٩٨ .

(١٥) التأويل : مرادف للتفسير ، وقد ورد فى القرآن الكريم بمعنى البيان والكشف والايضاح ، ويعنى اصطلاحا : ما استنبطه العلماء بمعانى الخطاب الماهرون فى آلات العلوم ، وهو يستعمل أكثر ما يستعمل فى المعانى والجمل ، وهو يقضى ببيان المعانى التى تستفاد بطريق

ويبدو أن عمرا قد غالى بعض الشيء فى تأويله للقرآن الكريم ، مما أثار خوف الحسن البصرى ، وواصل بن عطـاء الذى كان على منهج الحسن فى التفسـير ، وكذلك جمهرة من معاصريه من المحدثين الذين أثاروا الشـكوك حوله ، فهذا معاذ بن معاذ يصيح فى مسجد البصرة قائلا ليحيى القطان : أما تتقى الله !! تروى عن عمرو بن عبيـد !! ، وقد سمعته يقول : « لو كانت تبت يدا أبى لهب » فى اللوح المحفوظ لم يكن لله على العباد حجة(١٦). ذلك ان ظاهرالآية تفيد القول بالجبر ، وهو امر لا يتفق ورأى عمرو فى الحرية وعدالة الله المطلقة وفى التكليف بما يطاق ، ومن هنـا فهو يتأولها على معنى يفيد ذلك ، وهذا شـاهد على أن تفسيره وتأويله القرآن الكريم كان محكوما بعقائده الكلامية ، والتى استقاها أسـاسا من محكم التنزيل ، متأولا متشـابهه ليستقيم مع ما دل عليه المحكم .

وأيضا من قبيل هذه الشـكوك التى أثيرت حول عمرو بن عبيد من قبل معاصريه لنزعته العقلية فى مجال التفسـير ما يرويه الخطيب البغدادى والذهبى عن عاصم الاحول أنه قال : جلست الى قتادة ، فذكر عمرو بن عبيد فوقع فيه ، فقلت لا أرى العلماء يقع بعضهم فى بعض ، فقال : يا أحول ، أولا تدرى أن الرجل اذا ابتدع ، فينبغى أن يذكر حتى يحذر ، فجئت مغتما ، فنمت فرأيت عمرو بن عبيد يحك آية من المصحف ، فقلت له : سبحان الله !! ، قال : انى سـأعيدها ، فقلت : أعدها ، قال : لا أستطيع . رواه هدبه بن خالد عنه (١٧) ، كما روى

= الاشارة ، أى الفقه والفهم للمعانى البعيدة ، ومعرفة ما تشير اليه الآيات ، فهو ملحوظ فيه الاجتهاد فى ترجيح أحد محتمـلات اللفظ بالدليل ، وبذل الجهد فى استنباط المعانى من الكتاب العزيز ، وعلى هذا فأكثر اعتماد التأويل على العقل (انظر الدكتور عبد الله شحاتة : علوم القرآن والتفسير ، ص ٣٤٠ — ص ٣٤١) .

(١٦) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٨٧ .

(١٧) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، الجزء الثالث ، ص ٢٧٣ ، والخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٨ .

ابن عون عن ثابت البنانى : قال : قال : رأيت عمرو بن عبيد فى المنام ، وهو يحك آية من المصحف ، فقلت : أما تتقى الله !! ، قال انى ابدل مكانها خيرا منها (١٨) .

وهذه الروايات فيما يبدو تشـير الى نوع من التخوف من نزعة عمرو العقلية ، وغالب الظن انها موضوعة للطعن عليه ، فهى تعبر عن رؤى رآها أصحابها ، ولم تشر الى تلك الآية التى حكها ، ولو كان الامر حقيقة واقعة لوصلتنا هذه الآية !! ، فذلك أمر بالغ الخطورة ، فلم يرو — من قريب أو بعيد — عن عمرو شيئا من ذلك .

وفى الواقع ان هذه الروايات حتى ولو لم تكن موضـوعة — مع أن آثار الوضع واضحة فيها — فهى يمكن ان تصرف على معنى غير التبديل والتغيير فى محكم التنزيل ، والذى نقطع بأن عمرو بن عبيد لا يمكن أن يكون قد وقع فيه . ويمكن أن ندلل على ذلك بدليلين : الاول : انه من المحتمل أن يكون عمرو قد حك هذه الآية على معنى انه اراد ان يثبتها على قراءة صحت لديه ، وبخاصـة أن عمرا كان عالما بالقراءات وكثيرا ما كان الزمخشرى يأخذ بقراءاته (١٩) .

الثانى : ان حك تصرف مجازا على معنى التفكير والتدبير ، فيكون عمرا فى موضع المتدبر والمتفكر فى الآية لا المبدل لها (٢٠) .

---

(١٨) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، الجزء الثالث ، ص ٢٧٢ ، والخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٨ .

(١٩) أنظر على سبيل المثال : الزمخشرى : الكشـاف ، ج ١ ، ص ٩ ، ص ١٣٣ ، ج ٢ ، ص ١٣٨

(٢٠) الزمخشرى : أساس البلاغة ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، الطبعة الثانيـة ، ١٩٧٣ م ، الجزء الاول ، ص ١٩٠ فيقول : « ومن المجاز : حك فى صـدرى كذا واحتك فيه ، وما حك فى صـدرى شىء فيه أى ما تخـالج « والاثم ما حك فى صـدرك » ويقول أهل اللغـة قصيدة محككة اى متقنة بعد تفكر وتدبر .

وغالب الظن ان نزعة عمرو العقلية فى مجال التفسير ، والتى بموجبها كان يتأول النص القرآنى كانت غريبة آنذاك على معاصريه من المحدثين والفقهاء ، فهذا أيوب السختيانى يقول لرجل كان يختلف الى عمرو بن عبيد ويشيد بغرائب تأويله فيقول له : من تلك الغرائب ، وفى روايات من الغامض نفر (٢١) .

وفى الواقع أن نزعة عمرو بن عبيد العقلية كانت واضحة — بدرجة اكثر مما هى عند الحسن البصرى وواصل بن عطاء — ومن ثم انتهى الى القول : بأن الدين هو تقرير حجة الله فى عقول المكلفين (اى المفكرين) (٢٢) .

ب — نزعة عمرو بن عبيد العقلية فى مجال الحديث :

اشتهر عمرو بن عبيد بنزعته النقدية فى مجال الحديث ، وأدى هذا بالبعض الى القول بأنه رفض الحديث ، وايدوا قولهم هذا بانه شك فى عدالة بعض الصحابة منذ عهد الفتنة .

وفى الحقيقة اننا لا ننكر تشدده فى الاخذ بالحديث ، ومرجع هذا الى كثرة الوضع — كما اسلفنا القول — ودعته هذه الظاهرة الخطيرة — كما دعت غيره من المعتزلة وغير المعتزلة — الى البحث عن صحة الاحاديث ، والتحرى الدقيق فى الرواية ، ووزن الحديث بميزان العقل ، والاستئناس باجماع الصحابة . ولكن هذا التشدد لا يؤدى الى القول برفض الحديث برمته ، فهو لم يخالف جمهور المسلمين فى الاخذ بالاحاديث المتواترة والمشهورة وفى انها توجب العلم والعمل ، الا انه تحفظ كما تحفظ غيره فى الاخذ بأحاديث الآحاد (٢٣) ، وهو نفسه كان من رواة الحديث نقد روى الحديث وقد روى عنه — كما اسلفنا — .

---

(٢١) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٢ ، ص ٢٧٣ . والخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٥ .

(٢٢) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ٢ ، ص ٢٦٨ .

(٢٣) الامدى : الاحكام فى أصول الاحكام ، مطبعة النجالة ، مصر ، =

ومن امثلة الاحاديث التى نقدها عمرو بن عبيد ذلك الحديث الذى رواه مسلم صحيحة وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « ان احدكم يجمع خلقه فى بطن أمه ، اربعين يوما ، ثم يكون فى ذلك علقه ، مثل ذلك ، ثم يكون فى ذلك مضغه ، مثل ذلك ، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ، ويؤمر بأربع كلمات ، يكتب رزقه واجله وعمله وشقى هو أو سعيد ، فو الذى لا اله الا غيره ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة ، حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها ، وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار ، حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها » (٢٤) .

فيروى الخطيب البغدادى والذهبى عن عبد الله بن معاذ بن امية (معاذ بن معاذ) أنه سمع عمرو ابن عبيد يقول بعد ذكر هذا الحديث :

« لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ، ولو سمعته من زيد بن وهب لما صدقته ، ولو سمعت بن مسعود يقوله ما قبلته ، ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ، ولو سمعت الله يقول هذا لقلت ليس على هذا أخذتنا ميثاقنا (٢٥) .

=

مصر ، ١٣٢٢ هـ = ١٩١٤ م ، ص ٧٥ . ومحمد زكريا البرديسى : أصول الفقه ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٩ م = ١٣٨٩ هـ ، ص ١٩٤ وما بعدها ، وعلى حسب الله : أصول التشريع الاسلامى ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧١ م ، ص ٤٣ ، ص ٤٤ وهذه الدعوى فى نقد الحديث بدأت لدى معبد الجهنى الذى كان أول من نادى بالتأويل فى الاحاديث ، ثم تابعه فى ذلك الجهم بن صفوان ، وتمت هذه النزعة وتطورت لدى بعض الشخصيات الاعتزالية الاخرى كالنظام ، وابى القاسم البلخى والجاحظ .. وغيرهم (انظر فى ذلك ابن قتية : تأويل مختلف الاحاديث ، نشر فرج الله الكردى ، كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٦ هـ ، ص ٢١ — ص ٤٨ .

(٢٤) مسلم : صحيح مسلم ، ج ٢ ، ص ٤٥٠ — ص ٤٥٢ وقد ورد الحديث بروايات متعددة .

(٢٥) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٢ ، والذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٨ .

ومع أن هذا القول فيه مبالغة شديدة ، من قبل معارضيه ، فان هذا الحديث يتعارض مع قوله بالحرية وبالتكليف بما يطاق طبقا لعدالته تعالى فى صدق الوعد والوعيد ، وواضح أن هذا الحديث من قبيل احاديث الآحاد .

ومن الاحاديث التى تأولها تبعا لمنازع مذهبية ذلك الحديث الذى رواه عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال : « يخرج قوم من النار بعد أن امتحشوا (أى احترقوا) فيدخلون الجنة » ، فقد سمع رجل من أصحاب عمرو بن عبيد هذا الحديث فقال لعمرو : أما كنت تخبرنا انه لا يخرج أحد من النار ، فقال : بلى ، فقال له : فهو ذا عمرو بن دينار يذكر أنه سمع عن جابر بن عبد الله : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج قوم النار فيدخلون الجنة » فقال له عمرو بن عبيد : هذا له معنى لا تعرفه فقال الرجل : وأى معنى يكون لهذا ؟! ، ويبدو أن عمرا يتأول ذلك ليستقيم مع ما يذهب اليه فى الوعد والوعيد ، وفى تخليد اهل الكبائر (٢٦) .

ويروى عنه أيضا انه شك فى حديث سمره بن جندب الذى قال فيه : « حفظت عن النبى صلى الله عليه وسلم سكتتين : سكتة بعد تكبيرة الاحرام ، وسكتة حين يفرغ من القراءة ، وفى بعض الفاظه ثلاث سكتات ، فقال يحيى (أى يحيى بن سعيد) فقلت له (أى عمرو) عن سمرة فقال : ما تصنع بسمرة .. » . (٢٧) كما شك فى حديث صفوان بن أمية (٢٨) وهكذا نجد عمرو بن عبيد كان يتحرى فى الاخذ باحاديث الآحاد فالامثلة التى ذكرناها تشهد بذلك ، كما تشهد هذه النزعة النقدية لدى عمرو بن عبيد بأنه كان يتحرى فى الاخذ بالحديث ، لما شاب الحديث وروايته من أمور سمحت بكثرة الوضع فيه ، وانه

(٢٦) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٧ ، ص ١٧٨

(٢٧) نفس المصدر : ص ١٧٧ .

(٢٨) نفس المصدر : ص ١٨١ .

كان يعتمد فى ذلك على الاستئناس بالعقل . واغلب الظن أن ذلك الاستئناس بالعقل وعرض الحديث عليه كان مرحلة لاحقة على عرض الحديث على آى القرآن الكريم والسنة الصحيحة المجمع عليها .. وذلك اعتمادا على قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « ما كان من حديث يوافق الحق فهو منى وما خالف الحق فهو ليس منى » ومخالفة الحق هى مخالفة الكتاب والسنة والعقل . ولعل فيما ذكره الكعبى ما يشير الى المنهج النقدى للمعتزلة — عامة — فى مجال الحديث فهو يقول : « تعلم أنه من الواجب اللازم ، التنبيه وتقديم سوء الظن ، الا ما تنظر فيه مما رووه (من الاحاديث) فتجده غير مخالف لكتاب الله ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المجمع عليها ، أو اجماع الامة التى توعد الله من ابتغى غير سبيلها ، أو اهل الصدر الاول من السلف الصالح رضوان الله عليهم ، فانهم كانوا اعلم بمراد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهم الذين شاهدوا التنزيل ، وعرفوا الناسخ والمنسوخ ، والمتاخر ، والمسبب ، والقصة ، واستدلوا بالحال ، والاشارة ، أو العقل الذى جعله الله حجة على العباد » (٢٩) .

وهذه النزعة العقلية التى رايناها فى مجال التفسير والحديث ، والتى سرت بوجه عام فى مذهبه الكلامى ، جاءت نتيجة لعوامل اسلامية خالصة . ويمكن أن نجمل هذه العوامل الاسلامية فى العوامل الآتية :

اولا : القرآن الكريم :

لقد أولى القرآن الكريم العقل منزلة كبيرة ، فذكر العقل صراحة فى مواضع كثيرة جاعلا اياه مناط التكليف والمسئولية ، واداة للتفكير

(٢٩) الكعبى : قبول الاخبار ومعرفة الرجال ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ٤٥١ ، ب قسم التصوير ١٩٤٩ الجزء الاول ورقة (٣) .

والاستدلال ، وتركيب التصورات والتصديقات ، (٣٠) ومعدا العقل « لب » الانسان ، أى جوهره وحقيقته (٣١) .

كما أشـــار القرآن الكريم الى العقل ومكانته فى النهى عن القبيح ، والامر بالمعروف ، معبرا عن ذلك بمصطلح النهى (٣٢) ، كما أشـــار الى قيمة العقل فى الاستدلال والنظر والقيـــاس ، فهو يعبر بالانســـان من الجهل الى العلم ، ومن الهـــلاك الى النجـــاة ، معبرا عن ذلك كله بمصطلح

---

(٣٠) لقد ورد ذلك المعنى فى : سورة البقرة آيات : ٤٠ ، ٧٢ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ١٦٤ ، ١٧١ ، ٢٤٢ ، وســـورة آل عمران آيات : ٦٥ ، ١١٨ ، وسورة المائدة آية ٥٨ ، وسورة الانعام آيات : ٣٢ ، ١٥١ ، وسورة الاعراف آية ١٦٩ ، وسورة يونس آيات : ١٦ ، ٤٢ ، ١٠٠ ، وسورة هود آية ٥١ ، وسورة يوسف آية ٢ ، ١٠٩ ، وسورة الرعد آية ٤ ، وسورة النحل آية : ١٢ ، ٦٧ ، وسورة الانبياء آية : ١٠ ، ٦٧ ، وسورة الحج آية : ٤٦ ، وسورة المؤمنون آية : ٨٠ ، وسورة النور آية ٦١ ، وسورة الشعراء آية ٢٨ ، وسورة القصص آية ٦٠ ، وسورة العنكبوت آيات : ٣٥ ، ٤٣ ، ٦٣ ، وسورة الروم آية : ٤٣ ، وســـورة الصافات آية ١٧٨ وســـورة غافر آية ٦٧ ، وسورة الحجرات آية ٤ ، وسورة الحشر آية ١٤ .

(٣١) يقول أهل اللغة : ان اللباب خالص كل شيء ، واللب من كل شيء خالصه ، وخياره ، أو بمعنى جوهره وحقيقته ، وسمى العقل « لبا » لانه يمثل جوهر الانســـان وحقيقته والجمع « لباب » (انظر ابن منظور : لسان العرب مادة « لب » وايضـــا معجم الالفاظ والاعلام القرآنية ، لأحمد اسماعيل ابراهيم ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٦٨ م ، مادة « لب » وقد ورد هذا المعنى للعقل فى القرآن الكريم انظر : سورة البقرة آيات : ١٧٩ ، ١٩٧ ، ٢٦٩ ، وسورة آل عمران آيات : ٧ ، ١٩٠ ، وسورة المائدة آية ١٠٠ ، وسورة يوسف آية ١ ، وسورة الرعد آية : ١٩ ، وسورة ابراهيم آية ٥٢ ، وســـورة ص آية ٢٩ ، ٤٣ ، وسورة الزمر آيات ٩ ، ١٨ ، ٢١ ، وسورة غافر آية ٥٤ ، وسورة الطلاق آية ١٠ .

(٣٢) النهى : (بضم النون وفتح الهاء) وهو جمع النهية بمعنى العقل (انظر ابن منظور : لسان العرب ، مادة « نهى » وقد ورد ذلك المعنى فى سورة طه آية ٥٤ ، ١٢٨ .

الاعتبار ، (٣٣) ، كما ورد فى القرآن لفظ « التدبر » بمعنى التأمل والنظر العقلى . (٣٤) .

وهكذا أعطى القرآن الكريم العقـــل مكانة عظيمة ، فهو أســـاس التثبت فى الامور ، والفهم ، وجمع الامر والراى ، والقوة المميزة للانسان عن الحيوان ، وهو مناط التكليف ، وهو جوهر الانســـان وحقيقته ، وهو اداة النهى عن القبيح ، والامر بالمعروف ، وهو الذى يقوم بالنظر والاستدلال والقياس .

ومن ثم دعا القرآن الى استخدام العقل فى التفكير والنظر فى المعتقد الدينى لفهمه وشرحه والتدليل عليه . ونهاه وانذره بالهلاك اذا هو قلد ولم يجتهد ، فذم التقليـــد كطريق للعلم ، وحث الانســـان على العمل بالدليـــل .

ومن هنـــا لا نصـــدق دعاوى بعض البـــاحثين الغربيين كتننمان Tennman الذى يرى أن القرآن كان من جملة العوائق التى عاقت التفكير الحر عند المسلمين (٣٥) ، وهذا ليس بحق فان القرآن لم يمنع من النظر العقلى الحر والاعتماد عليه بمفرده فى مجـــال النبييات ، لانه حدد المجـــال الميتافيزيقى تحديدا قاطعا ، وطالب العقل بالنظر فيه لمعرفته لمعرفته والتسليم به . (٣٦) .

---

(٣٣) لقد ورد ذلك المصطلح مشيرا الى هذه المعانى فى ســـورة الحشر آية ٢ ، وسورة آل عمران آية ١٣ ، وسورة يوسف آية ١١١ ، وسورة المؤمنون آية ٢١ ، وسورة النحل آية ٦٦ ، وسورة النور آية ٤٤ وسورة النازعات آية ٢٦ .

(٣٤) انظر ســـورة النســـاء آية ٨٢ ، وسورة محمد آية ٢٤ ، وسورة المؤمنون آية ٦٨ ، وسورة ص آية ٢٩ .

(٣٥) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٤ — ص ٥ .

(٣٦) الدكتور على سامى النشـــار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، جـ ١ ، ص ٣١ ، وما بعدها .

هذا فضـــلا عن أن القرآن الكريم بطبيعته قد اثار ف نفس المسلم حب البحث والتفكير ، بما اثارته الآيات المتشابهات من تفسيرات وتاويلات مختلفة مما دعا العقل الى انظر فيها ، وذلك لان القرآن الكريم قد ترك التحديد فيها أحيانا مما دفع العقل الى التفكير لفهم المقصـــود منها ، وهذا معنى تدبر القرآن ، لان القرآن الكريم لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ، ولارتكنوا الى التقليد الذى يلغى التفكير والتأمل الذى حث القرآن المسلم عليه ، وبه ارتقى الفكر الاســـلامى ، وكون العلم الذى كان اســـــاسا لحضـــــــارة ازدهـــــرت طـــــويلا ؛ فالقرآن جمال أوجه ، استوعب الحقيقة كاملة ، ولو اقتصرت آياته على ناحية واحدة لناله ما نال المذاهب الفلسفية من قصـــور ، فقد أثارت — على سبيل المثال — الآيات المتعلقة بالجبر والاختيار نقاشا عقليا بين منكر للحرية ، وبين مثبت لها ، لان القرآن ترك الباب مفتوحا للقول بالجبر أو القول بالحرية ، وايضـــا الآيات المتشابهات فى مجال الصفات دار حولها نقاش ، لان بعضـــا من هذه الآيات يوحى ظاهرها بتشبيه أو تجسيم ، وبعضها الآخر يقرر التنزيه .

وهكذا أثارت الآيات المتشابهات — فى جملتها — نقاشـــا عقليا ، يتطلب النظر والتدبر فيها ، لتفسيرها تفسيرا يستقيم مع محكم التنزيل (٣٧)

غير أن بعض الباحثين من المستشرقين لم يفهم حكمة ورود القرآن

---

(٣٧) أنظر فى حكمة ورد القرآن الكريم محكما ومتشابها : القاضى عبد الجبار : شرح الاصـــول الخمســـة ؛ ص ٥٩٨ — ص ٦٠٠ ، ومتشابه القرآن ، بتحقيق الدكتور عدنان زرزور ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٦٩ م ، ص ٧ ، وتنزيه القرآن عن المطاعن ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ ص ٣ ، وابن حزم : الاحكام فى أصول الاحكام ، ج ٤ ، ص ١٢١ ، وابن قتيبة : الاكليل فى المتشـــابه فى التاويل ، مكتبة انصـــار السنة المحمدية ، مصر ، ١٢٢٦ هـ = ١٩٤٧ م ، الطبعة الثانية ، ص ٧ — ص ٧٤ ، وتاويل مشـــكل الحديث ، ص ٧٤ ، والزمخشرى : الكشاف ، ج ١ ، ص ١٣٤ — ص ١٣٥ . والرازى : التفسير الكبير ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٣٠٨ هـ ، ج ٢ ص ١٠٧ — ص ١٠٨ .

محكما ومتشابها فانتهى الى اصدار أحكام خاطئة ، منها القول : بان القرآن لم يأت بنسق مذهبى متكامل فهو ملىء بالثغرات !! والمتناقضات !! وجاء علم الكلام عند المسلمين لســـد هذه الثغرات ورفع هذه المتناقضـات (٣٧)

ومما تقـــدم يمكن أن ننتهى الى أن القرآن الكريم كان فى مقدمة العوامل التى دفعت بعمرو بن عبيد — واصحاب النزعة العقلية فى الاسلام — الى استخدام العقل وبخاصة أن عمرا كان على صلة مبـــاشرة بالنص القرآنى ، من حيث كان معنيا بالتفسير .

على انه كان يرى أن الله تعالى اذا كان قد أمر بالنظر العقلى فانه تعالى لم يأمر به على جهـــة الوجوب وانما على جهـــة الندب ، فقد سأله رجل هل أمر الله المتفكر بالنظر فأجابه : نهاه عن تركه ، ويعلق القاضى عبد الجبـــار على اجابة عمرو بقوله : انما قال ذلك لان بين الـــكلاميين فرقانا ، (٣٨) فلعل القاضى عبد الجبار يقصـــد بهذا التعليق القول بأن عمرا انما كان يقصد : أن الله تعالى قد أمر بالنظر على جهـــة الندب لاعلى جهـــة الوجوب ، لان تعالى لو أمر به على سبيل الوجوب ، لوجب على كل انســـــان ، ملزما به ، معاقبا على تركه ، وليس كل انســـــان يملك أدوات النظر العقلى ، فيكون أمره تعالى به على ســـبيل الندب ، اى من الافعال الحســـــنة ، من حيث هو مستحب ، وتطوع ، ينـــال على فعله ثوابا ، ولا يلحقه عقـــاب اذا قصر فيه .

---

(٣٧) جولد زيهر : العقيدة والشريعة فى الاســـلام ، ترجمة وتعليق الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتاب العربى ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٦٣ ، ص ٦٩ ، ص ٩٤ ، ودى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مطبعة لجنـــة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٢٨ ، ص ٦٦ — ص ٧١ .

(٣٨) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضـــل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٥٠ .

وقريب من هذا ما ذهب اليه الفيلسوف الاندلسى ابن رشد عند بيانه لوجوب النظر العقلى على الانسان (٣٩)

ثانيا : السنة :

كان منهج الرسول صلى الله عليه وسلم مشجعا على الاخذ بالراى والاجتهاد . وقد عنى الكثير من الفقهاء بجمع أقوال الرسول لتكون شاهدا على شرعية الاجتهاد واستعمال الرأى (٤٠) ويمكننا ان نورد بعض الشواهد على استخدامه صلى الله عليه وسلم لهذا المنهج فيما يلى :

كان صلى الله عليه وسلم يجتهد بالرأى فيما لم ينزل فيه وحى ، يدل على ذلك قوله (صلى الله عليه وسلم) : « أنا أقضى بينكم بالراى فيما لم ينزل فيه وحى » (٤١) ، وقد وردت كثير من الشواهد التى تدل على ذلك (٤٢) ، منها على سبيل المثال : ان جارية سألته (صلى الله عليه وسلم) الحج عن أبيها (وكان زمنا لا يستطيع الحج) فقال لها : ارايت لو كان على ابيك دين ، اكنت قاضيته ؟ فقالت : نعم ، فقال :

---

(٣٩) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ م ، ص ١٣ وما بعدها .

(٤٠) يمكن الرجوع الى الآمدى : الاحكام فى أصول الاحكام ، مطبعة المعارف ، مصر ، ١٩١٤ = ١٣٣٢ هـ ، ج ٤ ، ص ٤٢ — ص ٤٥ ، وأبى الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه ، بتحقيق محمد حميد الله وآخرين ، دمشق ، ١٩٦٥ = ١٣٨٥ هـ ، ج ٢ ، ص ٧٣٥ وما بعدها . والشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ م ،

(٤١) الآمدى : الاحكام فى أصول الاحكام ، ج ٤ ص ٤٣ .

(٤٢) أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه ، ج ٢ ، ص ٧٣٥ وما بعدها .

« فدين الله أحق بان يقضى » (٤٣) ، فقد الحق الرسول (صلى الله عليه وسلم) دين الله بدين الآدمى فى وجوب القضاء ، وظاهر فيه القياس .

وقد صرح الرسول صلى الله عليه وسلم لاصحابه بالاجتهاد والرأى فى حضرته فقد روى أنه (صلى الله عليه وسلم) حكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة . فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم بالراى ، فقال له (صلى الله عليه وسلم) : « لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة (اى سبع سموات) » ومنها قوله (صلى الله عليه وسلم) لعمرو بن العاص ، وعقبة بن نافع حين أمرهما ان يحكما بين خصمين « ان اصبتما فلكما عشر حسنات ، وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة » (٤٤) .

ولم يقف الرسول صلى الله عليه وسلم عند حد تشجيعه للصحابة على الاجتهاد واستخدام الراى فى حضرته ، بل شجعهم على ذلك فى غيبته ، فلقد كان يأمر ولاته فى البلاد التى يتولونها بالاجتهاد بالراى ، حين لا يجدون فى الكتاب والسنة ما يقضون به ،والامثلة على ذلك كثيرة ، وحديثة لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن مشهور ويدل دلالة قاطعة على تشجيع الرسول صلى الله عليه وسلم لصحابته على استخدام الراى فيما لم يرد فيه نص . وقوله (صلى الله عليه وسلم) لابن مسعود « اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما ، فان لم تجد الحكم فيهما اجتهد بالراى » وهذا قول صريح فى الاجتهاد بالراى (٤٥)

ومضى الصحابة والتابعون على هذا النهج ، فهذا ابو بكر يقول

---

(٤٣) نفس المصدر : ص ٧٣٥ — ص ٧٣٦ .

(٤٤) نفس المصدر ص ٧٣٧ .

(٤٥) انظر ما أورده ابو الحسين البصرى فى المعتمد ، ج ٢ ، ص ٧٣٢ ، والآمدى فى الاحكام فى أصول الاحكام ج ٤ ، ص ٢٣٦ — ص ٢٣٧

عندما سـئل عن الكلالة « اقول فيها برايي » ، وكذلك ابن مسعود حين سـئل فى المراة المفوضـة فى مهرها قال « أقول فيها برايي ، فان كان صـوابا فمن الله ، وان كان خطـأ فمنى ومن الشيطان » (٤٦) ، وايضا عمر بن الخطاب كان أظهر الصحابة فى استعمال الراى فقد كتب الى ابى موسى الاشعرى : « اعرف الاشباه والامثال وقس الامور » ، والراى على يد عمر لم يقتصر على ما ليس فيه نص ، بل تعـدى ذلك الى الاسترشـاد بالمصلحة العامة فى الآية أو الحديث ، وهذا ما يعنى فى لغتنا المعـاصرة بروح القـانون لا حرفيته . ومن هنـا فقد اتسع للراي مجـالا أوسع (٤٧) . وسـار عثمان بن عفان على نفس النهج ايضا فقد قال لعمر فى واقعـة : ان تتبع رايك فرايك اسد ، وان تتبع راى من قبلك فنعم ذلك الراى . ولو كان فيه دليل قاطع على احدهما لم يجز تصـويبها . كما جمع النـاس على حرف واحد من الاحرف السبعة لما راى فى ذلك مصلحة (٤٨) . كما وردت امثلة كثيرة تدل على تقدم على بن ابى طالب فى استعمال الراى والقيـاس ، كما فى حكمه فى شـارب الخمر وقياسـه على القاذف . وفى حرقه للزنادقة والرافضة مع علمه بسنة الرسـول صلى الله عليه وسلم فى الكافر .. الى آخر اجتهاداته الكثيرة ، (٤٩) وهو المشهود له بالعلم والتقوى .

وجملة القول : ان العمل بالراى والاجتهـاد وجـد منذ العصر حتى تبلور اخـيرا فى مدرسـة الراى على يد الامام ابى حنيفـه والتى الاسلامى الاول ، وكان منهجا للخلفاء الراشدين ، وكبار الصـحابة ، ظهرت فى اخريات القرن الاول وبداية القرن الثانى للهجرة . والراى فى

(٤٦) انظر ما أورده ابن القيم فى اعلام الموقعين عند رب العالمين ، جـ ١ ، ص ٤٦ .

(٤٧) ازيد من التفصيل انظر : الشيخ مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٥٩ — ص ١٦١ .

(٤٨) نفس المصدر : ص ١٦١ — ص ١٦٢ .

(٤٩) المصدر السابق : ص ١٦٢ — ص ١٦٣ .

اللغة هو العقل والتدبير ، ورجـل ذو راى اى بصـيرة وحـذق بالامور (٥٠) . ويقول ابن القيم أن الراى اصطلاحا خصـوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصـواب فيما تتعـارض فيه الامارات .

ويعتبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ان الاجتهاد بالراى فى مجـال الاحكام الشرعية هو أول ما ثبت من النظر العقلى عند المسلمين ، قبل ان تفعل الفلسـفة اليونانية فعلها فى توجيه نظر المسلمين الى البحث فيما وراء الطبيعة والالهيات بوجه خاص ، فهو يمثل بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين ، وهو اقل نواحى التفكير الاسـلامى تأثرا بالعنـاصر الاجنبية ، فهو يمثل نزعة اصيلة نبتت من القرآن الكريم ونمت فى رحاب السنة (٥١)

ولقد راى اصحاب النزعة العقلية فى الاسـلام فى استعمال الراى والاجتهاد فى مجـال الامور الشرعية ، ما يشجعهم فى مد استعمال العقل الى مجال الاصـول الاعتقادية ، ومن هنـا وضع مؤرخو طبقات المعتزلة كل من قال بالراى والاجتهـاد فى طبقاتهم ، ولهذا يضع المعتزلة الخلفاء الاربعة وجملة كبار الصحابة على قمة سندهم . (٥٢) .

وغالب الظن ان نزعة عمرو بن عبيـد العقلية فى مجـال الاصـول الاعتقادية جاءت قياسـا على استعمال الراى فى مجـال الشرعيات ، فتكون بذلك نبتا اسلاميا اصيلا .

(٥٠) احمد بن محمد بن على المقرى الفيومى : المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير ، نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٣٦ .

(٥١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٢٣

(٥٢) انظر ابن المرتضى : المنية والامل فى شرح الملل والنحل « الطبعة الاولى » ، ص ٧ — ص ١٠ .

ثالثا : الدفاع عن الدين :

سبق أن أشرنا فى الفصـــل السابق الى التيارات المخالفة للاسلام ، والتى كانت منتشرة فى عصره ، وقد قابلها عمرو بن عبيد تصـد خطرها على الاســلام ، وكان من الطبيعى أن يكون منهجه فى الرد على أصحابها معتمدا على العقل ، فليس من ســبيل الى دعوة المخالف الا بالعقــل ، وكذلك ليس من سبيل الى رد متناقضــات الخصــوم الا باعمال العقل فى النصــوص الدينية .

وهكذا كان استخدامه للعقل ضرورة حتمية فرضتها طبيعة الهدف الذى وضعه عمرو لنفســه وهو الدفاع عن الاســلام ، وكان ذلك هدفا عاما للمعتزلة ، وكان سببا من الاســباب الهامة التى ادت الى نشــأة علم الكلام ، وهو ذلك العلم المتكفل بالدفاع عن العقيدة ضــد المخالفين واصحاب النحل المختلفة ، معتمدا فى ذلك على الادلة العقلية المدعمة بالنصوص الدينية حتى يكون ذلك اشــد وثوقا فى البرهنة واكثر يقينا .

وقد تقدمت المعتزلة بعد عمرو فى هذا المنهج تقدما كبيرا ، حتى يمكن القول بأنهم هم الواضــعون لدعائم علم الــكلام والذين اقاموا بنيانه كاملا .

وهكذا تكون النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد قد نشــأت نتيجة لعوامل اسلامية خالصــة ، فهى نزعة مستقاه من الاصــول الاسلامية ، وغايتها غاية اســلامية فى جوهرها ..

الفصــــل الرابع

آراؤه الكلاميـــــة

تمهيــــــد

اولا : القـــول بنفى القـــدر

ثانيا : القول بالوعد والوعيــد

ثالثا : القول بالمنزلة بين المنزلتين

رابعا : قوله بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر

تمهيـــــد :

خاض عمرو بن عبيد فى كل ما قابل المجتمع الاســلامى فى عصره من مشــكلات مختلفة ، وكانت له آراء ومواقف حيــال هذه المشــكلات ، وتعد آراؤه فى هذا الصــدد اصــولا لمذهبه الكلامى ، فضــلا عن انها تعد ايضــا اصــولا للفكر الاعتزالى عامة .

فلقد خاض فى مشــكلة الحرية ، فنفى القــدر ، وكانت هذه اهم قاعدة فى مذهبه الكلامى ، ومنها تفرع قوله بالوعد والوعيــد ، كما خاض فى مشــكلة التنزيه بشــكل عام ، واعتنق مذهب زميله واصــل بن عطاء فى الموقف من مرتكب الكبيرة بعد مناظرة تمت بينهما ، انتهت بتركه مذهب الحسن ، واعتناقه مذهبه ، ومن هذه المســألة تحدد قوله فى الايمان .

وهذه الاصــول الاعتقادية حددت بدورها اصــول العمل عنده ، فأبان عن موقفه من فريقى الجمل ، والنزاع الســياسى بين على ومعاوية ، ومشــكلة الامامة ووضع مبــادىء للامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، تلك المبــادىء التى أبانت عن ايجابيته تجاه اصــلاح مجتمعه ، ومشاركته فى حل مشــكلاته ، ونشر العدل والمســاواة بين الناس ، ومواجهــة الحكام ، ونشر مبادىء الدين وتدعيمه فى قلوب الناس وعقولهم ، مما جعله قدوة يقتدى بها فى هذا المجال .

ولقد كونت هذه الآراء فى جانبيها النظرى والعملى ، المادة الاولى لما سمى فيما بعد بمصطلح الاصــول الخمســة (١) ، ذلك المصطلح

---

(١) لم يظهر هذا المصطلح عند واصــل بن عطاء او عمرو بن عبيد وان كانا قد خاضا فى المسائل العامة للاصــول الخمسة وانما هو من وضع تلاميذهما (انظر فى تاريخ ظهور هذا المصطلح : التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، ص ٤٣ ، والنسفى : بحر الكلام فى علم التوحيد ، ص ١٤ ، وابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٦٨ .) .

الذى به تميز الفكر الاعتزالى عن غيره فيقول الخياط : « وليس يستحق أحد منهم (اى ممن يشاركهم بعض آرائهم) اسم الاعتزال ، حتى يجمع القول بالاصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر » (٢)

ولقد اسس عمرو بن عبيد آراءه الكلامية بناء على نزعته العقلية ، وكان حريصا على أن يستدل عليها بدليل النقل بجانب دليل العقل كلما استطاع الى ذلك سبيلا .

ويمكننا ان نعرض لاهم آرائه الكلامية فيما يلى :

اولا : قوله بنفى القدر .

ثانيا : قوله بالوعد والوعيد .

ثالثا : قوله بالمنزلة بين المنزلتين

رابعا : قوله بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

= وقد وصلت الينا عقائد المعتزلة المجمع عليها ، ولا تحمل مصطلح الاصول الخمسة (انظر القاسم المرسى : رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عمارة ، نشر دار الهلال ، ١٩٧١ م ، وايضا ابا القاسم البلخى فى مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٦٣ — ص ٦٤ كما وصلتنا عقائدهم مرتبة ومشروحة وتحمل اسم الاصول الخمسة ، كما فى كتاب القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة الذى يعتبر اهم مصدر فى معرفة اصول المعتزلة الكلامية مشروحة ومرتبة على الترتيب المتعارف عليه الآن .

(٢) الخياط : الانتصار والرد على الراوندى ص ١٢٦ — ص ١٢٧

اولا القول بالقدر .

اجمعت المصادر على أن عمرو بن عبيد من القائلين بالقدر ، فنفى القدر الالهى كقوة فوق افعال الانسان ، وانكر ما اشاعه الجبريون من سلب الانسان ارادته ، ورد فعله كلية الى الله تعالى ، وقد اشرنا — فيما سبق — الى ان لعمرو بن عبيد كتابا فى الرد على القدرية ، والذى يقصد به الرد على الجبرية اى الذين يثبتون القدر كقوة فوق افعال الانسان ، ولقد انتشرت اقوال الجبرية لما لا قت من تأييد حكام بنى امية ، الذين استطاعوا بها ان يبرروا افعالهم ومظالمهم ، فجاءت موافقة لسياستهم ، فضلا عن قول اصحاب الجبر يتفق — ظاهريا — مع الوجدان الدينى للمسلم بوجه عام والذى يرد الافعال خيرها وشرها الى الله تعالى .

ويعتبر القول بنفى القدر الالهى اهم قاعدة فى مذهب عمرو بن عبيد الكلامى ، وكذا فى مذهب المعتزلة بعده ، فهو يشكل اصلا من اهم اصول المعتزلة الكلامية وهو اصل العدل والذى يمكن القول بانه اثر تأثيرا بالغا فى آراء المعتزلة فى : العقائد ، والفقه ، والسياسة ، والاخلاق .

ويمكننا ان نشير — بادىء ذى بدء — الى العوامل التى دفعت بعمرو بن عبيد الى معالجة هذه المشكلة .

حقا ان مشكلة نفى القدر او حرية الارادة الانسانية ، من المشكلات العقلية العامة التى يتعرض لها العقل الانسانى عند بلوغه طورا من الارتقاء العقلى ، فيتساءل عن مدى مسئوليته عن افعاله ، الا ان هناك عوامل ادت بعمرو بن عبيد الى معالجة هذه المشكلة مع كونها مشكلة عامة .

وهذه العوامل فى جوهرها عوامل اسلامية خالصة ، ويمكننا ان نشير اليها فيما يلى :

يبدو أن القرآن الكريم كان ذا اثر بالغ فى ظهور هذه المشكلة ومناقشتها — وقد المحنا فيما سبق الى ذلك — بما اثارته الآيات المتشابهة فى هذا الصدد (٣) .

كما يبدو ان للجو السياسى — فى عصر بنى امية — اثره فى ظهور ومناقشة مشكلة القدر ، فقد شاع — كما قلنا — تيار الجبر ، واستغله بعض حكام بنى امية فى القول بأن جميع ما يقع من افعال انما هو بقدر من الله تعالى ، فأدت مقالات الجبرية فى اقوالهم الى ظهور تيار نفاه القدر أو الحرية . ، وكان لعمرو ابن عبيد صلات بأوائل القدرية كغيلان الدمشقى .

وغالب الظن ان عمرا قد تأثر بالحسن البصرى فى القول بالقدر ، فلقد روت بعض المصادر انه كان يقول بشىء من القدر ، فيقول ابن قتيبة : « وكان (الحسن) تكلم فى شىء من القدر ثم رجع عنه ، وكان عطاء بن يسار قاصا يرى القدر ... فكان يأتى الحسن هو ومعبد الجهنى فيسألانه ويقولان يا ابا سعيد ان هؤلاء الملوك ، يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون أموالهم ، ويفعلون ويفعلون ، ويقولون : انما تجرى اعمالنا على قدر . فقال : كذب أعداء الله » (٤) يبدو ان ما قصده ابن قتيبة من ان الحسن رجع عن القول بالقدر ، انه عدل من قول معبد الجهنى الذى قال فيه : أن القدر خيره وشره من العبد ، ويذكر لنا صاحب الامالى ، ذلك التعديل والتخفيف من نفى القدر على طريقة معبد قائلا : « فمن تصريحه بالعدل ما روى عن ابن الجعد قال : سمعت الحسن يقول : من زعم ان المعاصى من الله جاء يوم القيامة مسودا وجهه ثم تلا (ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة) .. وقال داود بن ابى هند سمعت الحسن يقول :

(٣) انظر كلامنا فيما سبق عن تيار الجبرية والقدرية فى (الفصل الثانى » من هذا البحث

(٤) ابن قتيبة : المعارف ص ٤٤١

كل شىء بقضاء الله وقدره الا المعاصى » (٥) ، وهذا يفيد ان الله تعالى لا يفعل الشر ، ويثبت قدرة العبد عليه ، وبهذا يكون قول الحسن البصرى قولا يؤيد مبدأ الثواب والعقاب ، والذى اخل به القول بالجبر ، فألغى — تقريبا — مسئولية الانسان عن فعله .

وقد وصلتنا رسالة منسوبة الى الحسن البصرى فى نفى القدر ، وهى رسالة ارسلها الحسن البصرى الى الخليفة الاموى عبد الملك ابن مروان (٦٦ — ٨٦ هـ) فى الجواب عن رسالة انفذها اليه ، يسأله فيها عن القدر ، ووجه الراى فيه ، بحسب الكتاب والسنة (٦) .

(٥) الشريف المرتضى : الامالى ، ص ١ ، ص ١٠٦ .

(٦) ذكر القاضى عبد الجبار هذه الرسالة وأوردها فى طبقاته ضمن كتاب « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين » ص ٢١٦ — ص ٢٢٣ . كما أورد الحاكم الحشمى ملخصا لها فى كتابه شرح عيون المسائل ، الجزء الاول ، لوحة ٧٢ — ص ٧٤ ، وقد حقق الدكتور محمد عمارة هذا الملخص ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد ، الجزء الاول ، ص ٨٨ — ص ٩٢ . واورد ابن المرتضى فقرات مطولة من هذه الرسالة فى المنية والامل ص ١٥ — ص ١٨ . ولهذه الرسالة نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٢٢١ (أدب) ، وهى مأخوذة عن مخطوطة « أبا صوفيا » المنسوخة فى القرن التاسع الهجرى سنة ٨٨٢ هـ ، ومنها نسخة كذلك بمكتبة جامعة الدول العربية « ف ١٩٧ » ، وقد حقق هذه النسخة الدكتور محمد عمارة ضمن كتابه رسائل العدل والتوحيد الجزء الاول ، ص ٧٩ — ص ٨٨) . ، كما سبق نشر هذه الرسالة عن مخطوطة « أبا صوفيا » حيث نشرها هلموت ريتر فى مجلة الاسلام الالمانية سنة ١٩٣٣ م عدد ٢١ ، ص ٧٦ — ص ٨٣ . ويكاد يكون النص واحدا فى جميعها مع اختلافات فى الالفاظ والعبارات .

وقد اثار أهل السنة والجماعة الشك حول صحة نسبة هذه الرسالة الى الحسن البصرى فقال ابن قتيبة ان الحسن رجع عن القول فى القدر كما ذكر الشهرستانى بعد ذكره لهذه الرسالة قوله : ولعلها لواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف فى ان القدر خيره وشره من الله تعالى فان هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم

وترجع أهمية هذه الرسالة فى انها اول نص وصل الينا يعنى بمعالجة نفى القدر معالجة تعتمد على الاستدلال بالقرآن الكريم والسنة والاجتماع ، عليها مسحه عقلية فى الاستدلال بهذه الادلة الشرعية .

كما ورد عن قتادة بن دعامه السدوسى (ت ١١٧ هـ) أنه قال بالقدر ، فيروى الكعبى فى مقالاته عن قتادة أنه قال : ان الاشياء كلها بقدر من الله تعالى ما خلا المعاصى » (٧) وكان قتادة من ابرز تلاميذ الحسن ، وكان رفيقا لعمرو بن عبيد فى مجلس الحسن الى ان اختلفا ، ولم يكن اختلافهما حول القدر وانما كان حول التأويل العقلى للحديث .

وهكذا خاض عمرو بن عبيد فى مشكلة القدر وانتهى الى نفيه والقول بحرية الارادة الانسانية ، وكان ذلك تحت تأثير عوامل اسلامية تمثلت فى القرآن الكريم والسنة الشريفة ، ومتابعة كبار علماء التابعين كمعبد الجهنى والحسن البصرى وغيلان الدمشقى وقتاده بن دعامة

(أنظر الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٩) ، كما يعدد ابن حجر — وهو من المجبرة المتوسطة — الروايات المختلفة التى تنفى صحة نسبتها الى الحسن (أنظر ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١ — ص ٢٧) ، وطاش كبرى زاده الذى يرى ان الحسن تكلم فى القدر ثم رجع عن ذلك ، وانكره ، وأنكر على معبد الجهنى (أنظر مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج ١ ، ص ٣٥) .

غير اننا نرى أن المصادر الاعتزالية قطعت جميعها بصحة نسبة الرسالة اليه ، وفى الحقيقة ليس فى نص الرسالة ما ينفى صحة نسبتها الى الحسن او يطعن فى ايمانه ، لان جل اهتمامه كان حول تبرئة الله تعالى من تبعة الشر والظلم الذى حمله العصاه على الله تعالى حتى تسقط حجة من برا نفسه ونسب الشر الى ربه فيما يقول الحسن البصرى نفسه فى هذه الرسالة انظر نصها فى المصادر التى ذكرناها .

(٧) الكعبى : مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٨٨ .

السدوسى ، وجميعهم ناقش هذه المشكلة تحت تأثير ظروف مجتمعهم الاسلامى آنذاك واعتمدوا فى حلها على مصادرهم الاسلامية .

فليس صحيحا ما يذكره بعض الباحثين من ان القدرية الاوائل استمدوا قولهم من مصادر مسيحية وفدت اليهم من القديس يوحنا الدمشقى ، وغيره ، فلقد نسب الى يوحنا الدمشقى انه قال : ان الجبرية هى عقيدة الاسلام !! ، بينما القول بنفى القدر او حرية الارادة الانسانية انما هو قول المسيحيين !! (٨) .

على انه يمكن الرد على هذه الدعوى بان مناقشة هذه المشكلة بدات فى البيئة الاسلامية قبل أن تعرف آراء يوحنا الدمشقى اذ ظهرت بوضوح منذ اوائل عصر الامويين ، كما ان ظهور القدرية الاوائل فى الشام ليس دليلا كافيا على الالتقاء والاقتباس ، فضلا عن ان القول بالقدر اى نفيه ليس من اصول العقيدة المسيحية ! ، ولم يكن القدرية الاوائل بحاجة الى ان يلتمسوا حلولا لهذه المشكلة فى مصادر مسيحية ، ومعهم مصادرهم الاسلامية !! (٩)

ولقد تفرع على قوله بنفى القدر قوله فى التكليف والوعد والوعيد ، وسنفرد . لقوله : بالوعد والوعيد مبحثا خاصا .

اما قوله بالتكليف :

فهو يرى استحالة التكليف بما لا يطاق ، لان كلف غيره بما لا يقدر عليه صار ذلك ظلما فى الشاهد ، وكذا فى حق الله تعالى الموصوف بالعدل فالعدل الالهى يقتضى التمكين من التكليف مصداقا لقوله

(٨) لويس جارديه ، وجورج قنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية الترجمة العربية للدكتور صبحى الصالح ، والاب الدكتور فريد جبر ، بيروت ، دار العلم للملايين ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٧ م ، الجزء الاول ، ص ٦٠ .

(٩) الدكتور احمد صبحى : علم الكلام ، ج ١ ، المعتزلة ، ص ٨٨ — ص ٨٩ .

تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » (١٠) وقوله تعالى « ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا » (١١) .

وقد اجتمع عمرو بن عبيد مع الحارث بن مسكين بمنى ، فقال له : مثلى ومثلك لا يجتمعان فى هذا الموضع فيفترقان من غير فائدة ، فان شئت فقل ، وان شئت فانا اقول ، قال له قل ، فقال : هل تعلم احدا اقبل للعذر من الله تعالى ، قال : لا ، قال : فهل تعلم عذرا ابين من عذر من قال : « لا اقدر » فيما تعلم انه لا يقدر عليه ، قال : لا قال : فلم لا يقبل من لا اقبل للعذر منه ، عذر من لا ابين من عذره ، فانقطع الحارث بن مسكين . (١٢) وروى الخطيب البغدادى عن معاذ بن معاذ قال : كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فاتاه رجل يقال له عثمان فقال : يا ابا عثمان قد سمعت والله اليوم الكفر ، فقال لا تعجل بالكفر ، ما سمعت ، قال : سمعت هشاما الاقوص يقول : ان تبت يد ابى لهب » وقوله : « ذرنى ومن خلقت وحيدا » وقوله : « وساصليه سقر » ان هذا ليس فى ام الكتاب !! ، فما الكفر الا هذا يا ابا عثمان . فسكت عمرو هنيهة ثم اقبل على (اى على معاذ بن معاذ) فقال : والله لو كان القول كما يقول ما كان على ابى لهب من لوم ، ولا على الوحيد من لوم !! (١٣) ، ويبدو ان عمرا يريد تفسير هذه الآيات على نحو لا يفيد الجبر ، ولا التكليف بما لا يطاق ، لانه يقول تفسيرا لقوله تعالى (تبت يد ابى لهب) « تبت يد من عمل بمثل ما عمل ابو لهب » (١٤) ، فهو يرى ان علم الله تعالى لا يضطر المرء الى ارتكاب المعصية حتى يكون التكليف فى حدود

(١٠) سورة البقرة آية ٢٨٦ .
(١١) سورة البقرة آية ٢٨٦ .
(١٢) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ١ ، ص ١٩٦ .
(١٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ١٧١ .
(١٤) نفس المصدر : ص ١٧١ ، ص ١٧٢ .

ما يطيقه الانسان ويقدر عليه . فقد روى صاحب الامالى ان ابن لهيعة اتى عمرو بن عبيد فى المسجد الحرام .. فقال له : يا ابا عثمان ما تقول فى قوله تعالى « ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » فقال (اى عمرو) : ذلك فى محبة القلوب التى لا يستطيعها العبد ولم يكلفها ، فأما العدل بينهن فى القسمة من النفقة والكسوة ... فهو مطيق لذلك ، وقد كلفه بقوله تعالى « فلا تميلوا كل الميل » فيما تطيقون « فتذروها كالمعلقة » بمنزلة من ليست ايما ولاذات زوج . فقال ابن لهيعة هذا والله هو الحق (١٥) . وهكذا يستدل عمرو بن عبيد على قوله فى التكليف بآيات القرآن الكريم ، بل انه يتأول هذه الآيات — طالما كانت تحتمل ذلك — حتى تستقيم مع ما يراه من القول بالتكليف بما يطاق .

واذا كان التكليف تكليفا بما يطاق ، اى بما يقدر عليه العبد ويستطيعه فاذا فقد شرط القدرة والاستطاعة سقط التكليف . ومن هنا يقول عمرو بن عبيد لمعاوية بن عمر الغلابى حينما دخل عليه وهو يحتضر : ان الله تعبدك فى حال الصحة بالعمل بجوارحك وقلبك ، ووضع عنك فى هذه الحالة عمل الجوارح ولم يكلفك الا العمل بقلبك فاعطه بقلبك ما يجب له عليك (١٦) .

ثانيا : قوله بالوعد والوعيد :

يرى عمرو بن عبيد ان الله تعالى وعد واوعد ، وعد عباده الطائعين بالجنة والثواب المقيم وتوعد العصاه بالنار والعقاب ، وهو لا بد منجز وعده ووعيده ، لانه خلف الوعد كذب وخلف الوعيد ظلم ، وكل هذا لا يستقيم وعدالته تعالى المطلقة ، فضلا عما يقتضيه من التنزيه عن الظلم والكذب .

(١٥) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١١٨ .
(١٦) نفس المصدر : ص ١٢٠ .

ومما يؤيد قوله بالوعد والوعيد ، ما رواه ابن قتيبة من انه اجتمع مع أبى عمرو بن العلاء فقال عمرو بن عبيد : ان الله تعالى وعد وعدا ، واوعد ايعادا ، وانه منجز وعده ووعيده . فقال له ابو عمرو : انت أعجم ، لا اقول اعجم اللسان ، ولكن أعجم القلب ! اما تعلم ، ويحك ! ان العرب تعد انجاز الوعد مكرمة ، وترك ايقاع الوعيد مكرمة ، ثم أنشده :

واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادى ومنجز وعدى (١٧)

ويقال ان عمرو بن عبيد قال له شغلك الاعراب عن معرفة الصواب ، ان الله تعالى يتعالى عن الخلف والشاعر يقول الشيء وخلافه فهلا قلت فى انجاز الوعيد ما قاله الشاعر :

ان أبا ثابت لمجتمع الراى شريف الاباء والبيت
لا يخلف الوعد والوعيد ولا يبيت من ثاره على فوت .

فسكت أبو عمرو (١٨) فالشاعر قد يكذب ويصدق .

(١٧) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ٢ ، ص ١٤٢ ، ووردت هذه المناظرة فى ميزان الاعتدال فى نقد الرجال للذهبى ، ج ٢ ، ص ٢٧٨ — ص ٢٧٩ . ، وعند ابن حجر فى لسان الميزان ، ج ٥ ، ص ٢٧٩ ، وتهذيب التهذيب . ج ١ ، ص ٧٠ — ص ٧١ . ، والخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٦ . كما وردت فى المصادر الاعتزالية فاوردها القاضى عبد الجبار انظر طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٩٣ ، وابن المرتضى المنية والامل ، ص ٤٧ وقد وردت فى المصادر المذكورة ، باختلاف فى بعض الالفاظ والبيت المذكور لعامر بن الطفيل (انظر ديوانه ص ١٥٥) ورواية البيت :

وانى ان اوعدته او وعدته لاخلف ايعادى وانجز وعدى

(١٨) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٩٤ .

وقد استدل عمرو بن عبيد على قوله بالوعد والوعيد بايات الوعد والوعيد التى وردت فى القرآن الكريم ، فيروى الذهبى أن عمرو بن عبيد قال : يؤتى بي يوم القيامة ، فاقام بين يدي الله تعالى ، فيقول لى : انت قلت : ان القاتل فى النار ، فاقول انت قلته ، ثم اتلو هذه الآية : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم » (١٩) ، كما يستدل بقوله تعالى : لاملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » (٢٠) فلا بد ان يملأها بالعصاة لانه أخبر عن ذلك ، ولا يجوز الكذب عليه تعالى لتنزهه عن ذلك (٢١) .

وهكذا قرر عمرو ابن عبيد اصل الوعد والوعيد بدليل النقل فضلا عن دليل العقل ، وقد صار بعده اصلا اهم من اصول المعتزلة الكلامية ، وهو فى حقيقته تطبيق لعدالة الله المطلقة والتى اثبتها من خلال قوله بنفى القدر وعدم اضافة الشر اليه تعالى ، حتى تتقرر مسئولية الانسان عن فعله ، ويتقرر مبدأ الثواب والعقاب ، ويكون التكليف قائما على اسس عقلية ونقلية ثابتة .

ونحن نرى اتساقا فى مذهبه الكلامى ، فان القول بنفى القدر واثبات الوعد والوعيد ، كل ذلك يتسق مع نزعته العقلية ، والتى ادت الى القول بتنزيه الفعل الالهى عن الشر والفساد .

وكان من الطبيعي ان يرتبط بهذا التنزيه للفعل الالهى ، تنزيه الله

---

(١٩) سورة النساء آية ٩٢ . وانظر الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٢ ، ص ٢٧٧ ، وانظر ايضا الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٢ — ص ١٨٣ .

(٢٠) سورة هود آية ١١٩ .

(٢١) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٩٤ .

تعالى عن مشابهة خلقه ، ومن هنا بنى المعتزلة بعامة القول بالتنزيه المطلق للذات الالهية ، وقاوموا المشبهة والمجسمة مقاومة لا هوادة فيها .

وتذكر المصادر جميعها قول واصل بنفي الصفات ، وان لم تورد لنا تفصيلا لقوله فى هذا الجانب ، فكما يبدو كان قوله فيها كما يقول الشهرستانى قولا ظاهرا ، وكانت مقالته غير ناضجة ما لبثت ان نضجت بعد ذلك على يد شيوخ الاعتزال وذكرت المصادر (٢٢) متابعة عمرو بن عبيد لقول واصل بن عطاء فى مجال نفى الصفات او التوحيد وأيضا لم تذكر لنا تفصيلات فى هذا الصدد ، ومن هنا نقرر انه كان من نفاة الصفات أى من القائلين بالتنزيه بوجه عام ، فذلك ينسجم مع نزعته العقلية ، ومع مواقفه من المشبهة والمجسمة والتى المحنا لها فيما سبق .

ثالثا : المنزلة بين المنزلتين :

يعتبر هذا الاصل من أهم الاصول الكلامية فى مذهب المعتزلة ، ويعده معظم المؤرخين نقطة البدء الرئيسية فى تكوين المعتزلة ، ومن ثم ينسبونهم اليه (٢٣)

ومع أهمية هذا الاصل الا انه يدور حول مسائل فقهية اخلاقية ، ليس لها القدر الكبير من الاهمية فى مجال الاعتقاد ، فهو يدور حول تقويم الايمان من جانب ، وبيان موقف مرتكب الكبيرة من

---

(٢٢) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٣ — ص ٤ ، والقاضى عبد الجبار : فرق وطبقات المعتزلة ، ص ١١ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق : ص ٩٨ ، والشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ .

(٢٣) فيقال المنازلية نسبة الى قولهم بالمنزلة بين المنزلتين . انظر ابو طالب المكى : قوت القلوب ، ج ١ ، ص ٤٨٢ .

الايمان والكفر من جانب آخر ، ولذا فهو يتعرض لمعنى : الايمان والكفر ، والنفاق ، والفسق ، والاحكام الصادرة على هذه الاسماء ، ولهذا فهو يسمى باسم الاسماء والاحكام (٢٤) .

ويقدم لنا القاضى عبد الجبار تعريفا لهذا الاصل بقوله : ان هذه العبارة (اى المنزلة بين المنزلتين) انما تستعمل فى شىء بين شيئين ، ينجذب الى كل واحد منهما بشبه . هذا فى اصل اللغة . أما فى اصطلاح المتكلمين : فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحكمين (٢٥) .

ويجمع المؤرخين على أن واصل بن عطاء ، هو اول من قال بهذا الاصل ، فهو الواضع الحقيقى له ، حاول من خلاله أن يقدم حلا لمشكلة مرتكب الكبيرة ، يستطيع به أن يقف موقفا وسطا من الحلول المطروحة من الفرق الاخرى .

وكانت الحلول المطروحة — انذاك — تتلخص فى حلول ثلاثة هى .

الاول: قول الخوارج بكفر مرتكب الكبيرة .

والثانى : قول المرجئة بأن مرتكب الكبيرة مازال على الايمان .

والثالث : قول الحسن بأن مرتكب الكبيرة ، بوصف بكونه منافقا ، والى هذا الراى كان يذهب عمرو بن عبيد .

جاء واصل بن عطاء بقول يعد — على نحو ما — موقفا وسطا من هذه المواقف السابقة وهى قوله بأن مرتكب الكبيرة لا يكون مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا ، بل فاسقا (٢٦) ، وهو اذ خرج من الدنيا من غير

---

(٢٤) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ١٣٧ .

(٢٥) نفس المصدر : ص ١٣٧ ، ص ٦٩٧ .

(٢٦) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ١٣٧ ، ص ١٣٨ .

توبة فهو من أهل النار خالدا فيها ، اذ ليس فى الآخرة الا فريقان : فريق فى الجنة ، وفريق فى السعير ، لكنه يخفف عنه العذاب ، وتكون دركته فوق دركة الكفار (٢٧) .

كان عمرو بن عبيد فى أول أمره على مذهب الحسن البصرى فيما يتعلق بنفاق مرتكب الكبيرة ، غير أنه ترك مذهب الحسن البصرى ، وصار الى مذهب واصل بن عطاء ، وذلك بعد مناظرة تمت بينهما اقتنع خلالها بمذهب واصل .

ومن المفيد أن نذكر هذه المناظرة (٢٨) ، ذلك لانها اشتملت على الادلة التى استند عليها عمرو بن عبيد فى موقفه الاول من مركب الكبيرة ، والتى قام واصل بن عطاء بتفنيدها والرد عليها . وسوف نلاحظ كيف كان كلاهما متمسكا — الى ابعد الحدود — بالاستدلال بآى القرآن الكريم فى توضيح وجة نظره ، وهذا يدل دلالة قاطعة على مدى ما يتمتع به هذا الاصل من اصالة اسلامية وجاءت هذه المناظرة على النحو التالى :

قال واصل : لم قلت أن من أتى الكبيرة من أهل الصلاة ، استحق النفاق .

قال عمرو : لقول الله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ،

(٢٧) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٦٨ ، والاسفراينى : التبصير فى الدين ، ص ٤٢ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ — ص ٩٩ .

(٢٨) أورد هذه المناظرة القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٥ ، وفرق وطبقات المعتزلة ، ص ٥٠ — ص ٥١ ، وابن المرتضى : المنيه والامل ، ص ٢٢ — ص ٢٣ ، ص ٢٢ — ص ٢٣ ، والشريف المرتضى : الامالى ، جـ ١ ، ص ١١٤ — ص ١١٧ .

ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، وأولئك هم الفاسقون » (٢٩) ، ثم قال : (ان المنافقين هم الفاسقون) (٣٠) فكان كل فاسق منافقا ، اذ كانت الف المعرفة ولامها موجودتين فى الفاسق .

قال واصل : قد وجدت الله يقول : « ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الظالمون » (٣١) ، واجمع أهل العلم على أن صاحب الكبيرة استحق اسم ظالم ، كما استحق فاسق ، فالا كفرت صاحب الكبيرة من اهل الصلاة ، لقول الله تعالى : « والكافرون هم الظالمون » (٣٢) كما قال فى القاذف « وأولئك هم الفاسقون » (٣٣) .

فامسك عمرو ثم قال واصل :

يا أبا عثمان ، أما أولى أن تستعمل فى أسماء المحدثين من امتنا ، ما اتفق عليه أهل الفرق من اهل القبلة ، أو بما اختلفوا فيه ؟

قال عمرو : بل ما اتفقوا عليه اولى .

فقال واصل : الست تجد اهل الفرق ، على اختلافهم ، يسمون صاحب الكبيرة فاسقا ، ويختلفون فيما عدا ذلك من الاسماء ، لان الخوارج تسميه مشركا فاسقا ، والشيعة تسميه فاسق نعمة (يعنى هنا بالشيعة الزيدية) ، والحسن (البصرى) يسميه منافقا فاسقا ، والمرجئة تسميه مؤمنا فاسقا ، فاجمعوا على تسميته بالفسق ، واختلفوا فيما عدا ذلك من أسماء ،

(٢٩) سورة النور آية ٤ .

(٣٠) سورة النور آية ٤ .

(٣١) سورة المائدة آية ٤

(٣٢) سورة البقرة آية ٢٥٤ .

(٣٣) سورة النور آية ٤

فالواجب ان يسمى بالاسم الذى اتفق عليه ، وهو الفسق ، لاتفاق المختلفين عليه ، ولا يسمى بما عدا ذلك من الاسماء التى اختلف فيها ، فيكون صاحب الكبيرة فاسقا ، ولا يقال فيه انه مؤمن ، ولا منافق ولا مشرك ولا كافرا ، فهذا أشبه بأصل الدين .

فقال عمرو : ما بينى وبين الحق عداوة ، والقول قولك ، فيشهد على من حضر انى تارك المذهب الذى كنت أذهب اليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ، قائلا بقول ابى حذيفة فى ذلك ، وانى تركت مذهب الحسن فى هذا الباب (٣٤) .

ويتضح لنا مما أوردناه فى هذه المناظرة ، كيف ان عمرا وواصلا اعتمدا فى ابراز ادلتهما على نوع من القياس العقلى المستمد من آيات القرآن الكريم ، ومعرفتهما بأحكامه ، كما اعتمد واصل فى اقناع عمرا على استخدام الاجماع الذى هو دليل من ادلة الاحكام الشرعية ، كل هذا يشهد بأصالة قول واصل بالمنزلة بين المنزلتين فضلا عن الاستدلال على أن هذا الاصل اصل فقهى خالص .

غير أن الشريف المرتضى يرى أن استناد واصل على دليل الاجماع فى هذه المناظرة لا يقطع بصحة ما ذهب اليه حيث يقول : « أما ما الزمه واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد أولا فسديد لازم ، أما ما كلمه به ثانيا فغير واجب ، ولا لازم ، لان الاجماع ولم يوجد فى تسمية صاحب الكبيرة بالنفاق ، وغير ذلك من الاسماء ، كما وجد فى تسميته بالفسق ، فغير ممتنع أن يسمى بذلك لدليل غير الاجماع ، ووجود الاجماع فى الشىء وان كان دليلا على صحته ، فليس فقده

(٣٤) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١١٤ — ص ١١٥ .

دليلا على فساده ... وواصل انما الزم عمرا ان يعدل عن التسمية بالنفاق للاختلاف فيه ، ويقتصر على التسمية بالفسق للاتفاق عليه ، وهذا باطل ، ولو لزم ما ذكره للزمه ان يقال قد اتفق أهل الصلاة على استحقاق صاحب الكبيرة من اهل القبلة الذم والعقاب ، ولم يتفقوا على استحقاق التخليد فى العقاب ، أو نقول انهم اجتمعوا على استحقاقه العقاب ولم يجمعوا على فعل المستحق به ، فيجب القول بما أنفقوا عليه ، ونفى ما اختلفوا فيه ، فاذا قيل استحقاقه للخلود أو فعل المستحق به من العقاب ، وان لم يجمعوا عليه فقد علم بدليل غير الاجماع ... فقيل له مثل ذلك فيما عول عليه ، بطل على كل حال أن يكون الاختلاف فى القول دليلا على وجوب الامتناع فيه ، وهذا ينتقض بمسائل كثيرة ذكرها يطول .. .. » (٣٥) .

ولا يقدح هذا الاعتراض الذى يقدمه الشريف المرتضى على الزام واصل لعمرو بن عبيد ، فى أنه اقتنع بقول واصل وصار مذهبا له ثم صار أصلا من أصول الاعتزال بعد ذلك .

وبهذا خالف كل من واصل وعمرو بن عبيد قول المرجئة فى القول بايمان مرتكب الكبيرة ، وكانت نقطة خلافهما الرئيسية معهم تدور حول تعريف الايمان . فبينما تذهب المرجئة الى أن الايمان هو التصديق بالقلب ، يراه واصل وعمرو أنه ليس مجرد التصديق بالقلب أو نطق اللسان فقط ، وانما لا بد ان تصدقه الجوارح بالعمل ، فالايمان عندهما اعتقاد وعمل ، فيراه واصل خصال خير اذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا ، وهو اسم ، مدح ، والفاسق لم يستحق خصال الخير هذه ولا استحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمنا ، وليس

(٣٥) نفس المصدر : ص ١١٦ — ص ١١٧ .

هو بكافر ايضا لان الشهادة وسائر اعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لانكارها ، ففاعل الكبيرة يشبه المؤمن فى عقيدته ، ولا يشبهه فى عمله ويشبه الكافر فى عمله ولا يشبهه فى عقيدته ، فهو فى منزلة بين المنزلتين (٣٦) .

وقد اورد الشريف المرتضى فى ربط الايمان بالعمل ان واصلا كان يقول : « اراد الله من العباد ان يعرفوه ، ثم يعملوا ثم يعملوا ثم يعملوا ! قال الله تعالى : لموسى : « انى انا الله » ، فعرفه بنفسه ، ثم قال تعالى : « اخلع نعليك » ، فبعد أن عرفه نفسه امره بالعمل ، والدليل على ذلك (ايضا) قوله تعالى : « والعصر ان الانسان لفى خسر ، الا الذين آمنوا » يعنى صدقوا (وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق ، وتواصوا بالصبر) ، عملوا وعملوا ..» (٣٧) .

ويبدو ان ربط الايمان بالعمل كان رايا عاما للمعتزلة فيما بعد ، فنرى القاضى عبد الجبار — من متاخرى المعتزلة — يرفض قول المرجئة ، ويراه فاسدا من جهة اللغة والعقل فيقول : « فهو خطا عن طريق العربية لان التصديق هو قول القائل لغيره صدقت ، وهذا انما يتصور باللسان دون القلب !! » وبعد فلو كان ذلك كذلك لوجب فيمن لا يقر بالله تعالى ورسوله ولا عمل بالجوارح ان يكون مؤمنا ، بان يكون قد صدق بقلبه ، وذلك خلف فى القول (٣٨) .

ويستدل القاضى عبد الجبار على ان الايمان اعتقاد وعمل بما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم فيقول : « والظاهر عن

---

(٣٦) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٢ .
(٣٧) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١١٧ .
(٣٨) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ٧٠٨ .

الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال فى الايمان : « انه اعتقاد وعمل » وأنه قال : « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن » وقال : « الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة أن لا اله الا الله ، وادناها اماطة الاذى عن الطريق » .

على أننا نلاحظ ان هذا الفهم للايمان عند واصل وعمرو بن عبيد ، يتسق تماما مع مفهوم الايمان فى القرآن الكريم ، حيث ان الآيات التى ذكرت الايمان كانت كثيرا ما تقرنه بالعمل الصالح (٣٩) .

وهكذا اختلف معنى الايمان عند واصل وعمرو عنه عند المرجئة التى ترى انه لا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، فيمكن أن يكون المرء متدينا مع كونه أحيانا فاسقا شريرا ، وهذا موقف يتنافى مع الاخلاق ، وياباه فهم واصل وعمرو للايمان ، والذى لا يتم بدون عمل ، ومن ثم الزم ما يقتضيه الايمان اجتناب الكبائر ، على

---

(٣٩) من أمثلة هذه الآيات انظر سورة المائدة ٩٣ ، وسورة الانعام آية ٨٢ ، وسورة الاعراف آية ٤٢ ، وسورة الانفال آيات : ١٠ ، ٧٤ ، ٧٥ ، وسورة يونس :آيات ٤ ، ٩ ، ٦٣ ، وسورة هود آية ٦٢ ، وسورة الرعد ٢٨ ، ٢٩ ، وسورة ابراهيم آيات : ٢٣ ، ٣١ ، وسورة الكهف آيات : ٣٠ ، ١٠٧ ، وسورة فصلت آيات ٨ ، ١٨ ، وسورة الشورى آيات : ٢٢ ، ٣٦ ، وسورة الجاثية آية ٢٣٠ ، وسورة محمد آيات : ٢ ، ٣ ، ١٢ ، وسورة الانشقاق آية ٢٥ ، وسورة البروج آية ١١ ، ١٧ ، وسورة التين آية ٦ ، وسورة العصر آية ٣ . كما نجد الكفر مقترنا دائما بالضلال والظلم والكذب ، انظر على سبيل المثال : سورة النساء آيات : ١٦٧ ، ١٦٨ ، وسورة المائدة آيات : ١٠ ، ٨٦ ، ١٠٣ ، وسورة الكهف آية ٥٦ ، وسورة الحج آية ٢٥ ، وسورة محمد آيات : ١ ، ٣ ، ٢٨ ، وسورة الفتح آية ٢٥ ، ٢٦ وسورة الحديد آية ١٩ ، وسورة التغابن آية ١٠ ، وسورة الانشقاق آية ٢٢ ، وسورة البروج آية ١٩ ، وسورة الاعراف آيات : ١٤ ، ٢٧ .

ان ذلك لا يكفى لكى يكون المرء مؤمنـا انما لابد من آداء الطـاعات وفعل الخيرات .

واذا كان الايمان عقيدة وعمل ، وهو لا ينفصـل عن العمل الصالح ، فان الايمان يزيد وينقص ، ما امكن أن تكون فى الاعمـال زيادة ونقصان ، وهكذا تتفاوت درجات المؤمنين بتفاوت أعمـالهم الصالحة ، وهذا ما دلنا عليه القرآن الكريم فى قوله تعالى : « ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم » (٤٠) ، وقوله تعالى : « ويزداد الذين آمنوا ايمانا » (٤١) .

وعلى هذا تكون أركان الايمان كما رآها واصـل ووافقه عمرو هى : الاعتقاد والقول ، والعمل . ومرتكب الكبيرة فقد ركنا من أركان الايمان هذه وهى ركن العمل ، فلا يكون مؤمنا (٤٢) .

وهكذا خالف واصـل وعمرو المرجئة خلافا تاما فيما يتعلق بمعنى الايمـان ، ولقد ناظر المرجئـة فى هذا الصـدد مناظرات متعددة منها : ما ذكره القاضى عبد الجبـار من أن واصـلا بعث حفص بن سالم الى خراسان لمناظرة الجهم بن صفوان الذى كان يقـول برأى المرجئـة فى الايمان ، فيقول القاضى عبد الجبار ان واصـلا بن عطاء لقن حفص بن سـالم مسألتين : « أحدهما : سله عن الايمان ، خصلة واحدة أم خصـال ؟ ، فان قال : بل خصـلة واحـدة ، وهى المعرفة ، فقل له : من أصـاب هذه الخصـلة فقد اصـاب الايمان كله . فاذا قال نعم ، فقل له : فمن اخطأها أصاب الكفر كله ، فاذا قال نعم ،

(٤٠) سورة الفتح : آية ٤ .
(٤١) سورة المدثر : آية ٣٢ .
(٤٢) الدكتور أحمد صبحى : فى علم الكلام « دراسـة فلسفية لآراء الفرق الاسـلامية فى أصول الدين ، ج ١ ، المعتزلة ، ص ١٦٣ .

ولا بد (ان يقول ذلك) فقـل له : فيجب ان يكون اليهودى نصرانيا ، والنصرانى مجوسيا !!

والمسألة الثانية : قال (أى واصـل) قل له (أى للجهم) حدثنى عمن رأى السماء بخرسـان فعلم أنها مصـنوعة ولها صـانع ، أهو مؤمن ؟ فاذا قال : نعم ، فقـل له : فان هو صـار الى البصرة ، فرأى السماء فيها فشـك هل لها صـانع ؟ ، أشكه فى ذلك كفر ؟ فاذا قال نعم ، فانقض عليه أن الايمان خصـلة واحدة . » (٤٣) .

كما دارت بين عمرو بن عبيد والامام أبى حنيفة الذى يبدو انه كان على شيء من الارجاء مناظرات حول الايمان .

فقد روى القاضى عبد الجبار أنه ذكر أن أبا حنيفة سـأل عمرا عن الايمان ، فقال عمرو : هو فعل جميع ما افترض الله على عباده ، وترك جميع ما نهى عنه . فقـال أبو حنيفة : ففى وجهك ياأبا عثمان ايمان ، وفى يدك ايمان !! ، فسكت عمرو عنه ، وبعث بمن يبكته على جواب مسألته ، فقال له : ما التقوى عندك يا أبا حنيفـة ؟ ، فقال : اتق جميع ما نهى الله عنه ! ، فقـال : ففى وجهـك تقوى ، وفى رجليك تقوى !! . (٤٤)

واذا كان عمرو وواصـل قد اختلفا مع المرجئـة حول الايمان ، ومن ثم مرتكب الكبيرة ، فانهما أيضـا اختلفا مع الخوارج فى تكفير

(٤٣) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتـاب فضـل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٤١ .
(٤٤) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتـاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٥٠ ، ص ٢٥٣ .

مرتكب الكبيرة (٤٥) ، غير ان بعض المؤرخين من اهل السنة والجماعة يرون انهما اقتربا من قول الخوارج وان لم يصرحا بذلك فيقول البغدادى :

« ان واصلا وعمرا وافقا الخوارج فى تأبيد عقاب صاحب الكبيرة فى النار مع قولهما بانه موحد ، وليس بمشرك ، ولا كافر ، ولهذا قيل للمعتزلة : انهم مخانيث الخوارج !! ، لان الخوارج لما راوا لاهل الذنوب الخلود فى النار سموهم كفرة وحاربوهم ، والمعتزلة رات لهم الخلود فى النار ، ولم تجسر على تسميتهم كفرة ولا جسرت على قتال اهل فرقة منهم ، فضلا عن قتال جمهور مخالفيهم » (٤٦) .

وفى الحقيقة ان القول بتخليد مرتكب الكبيرة فى النار اذا مات من غير توبة قول يتسق مع قول واصل وعمرو بن عبيد فى أن الايمان اعتقاد وعمل .

---

(٤٥) ويبدو ان خلافهما مع الخوارج راجع الى تعريفهما للكفر ، والذى يورده القاضى عبد الجبار منسوبا الى المعتزلة بوجه عام ، فنقول ان الكفر فى اصل اللغة انما هو الستر والتغطية ومنه سمى الليل كافرا لما ستر ضوء الشمس ... اما اصطلاحا فهو اسم بالشرع لمن يستحق العقاب العظيم ، ويختص بأحكام مخصوصة نحو : المنع من المناكحة ، والموارثة والدفن فى مقابر المسلمين ، وله شبه بالاصل (أى باللغة) فان من هذا حاله صار كانه جحد نعم الله تعالى وانكرها ورام سترها . واذا ثبت هذا ، ومعلوم أن صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب ، ولا تجرى عليه هذه الاحكام ، فلم يجز ان يسمى كافرا (انظر تفصيلا : القاضى عبد الجبار : القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ٧٠١ ، ص ٧١٢) ، كما لا يصح ايضا أن يسمى كافر نعمة على ما ذهبت بعض فرق الخوارج ، حيث ان هذا اللفظ تقتضى القول بانه شاكر نعم الله ، ومعنى القول شاكر نعم الله ، معترف بنعم الله تعالى ومعظم له ، فنقيضه هو انه لا يعترف بنعم الله تعالى ولا يعظمه عليها ، ولا شك فى كفر من هذا حاله ، فكيف يطلق هذا الاسم على الفاسق . (انظر : القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ٧١٤) .

(٤٦) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ — ص ٩٩ .

وغالب الظن ان القول بتخليد مرتكب الكبيرة فى النار اذا مات من غير توبة قول استندا فيه على احاديث نبوية ، تبدو فى جملتها انها احاديث آحاد ، وقد أورد القاضى عبد الجبار بعضا منها (٤٧) .

والواقع ان الذى دفع بالمؤرخين — كالبغدادى وغيره — مثل هذا القول اى القول بأن المعتزلة مخانيث الخوارج ، هو ما سبق ان ذكرناه من أن الخلاف حول مرتكب الكبيرة هو مسألة شرعية . نعلم سمعا وعقلا ، وكان من الممكن أن تظل هكذا ، فتكون مجرد خلاف فقهى ، غير أنها ارتبطت بالظروف السياسية التى وقعت فى صدر الاسلام ، ويبدو أن الخوارج كانت من اول الفرق التى ربطت بينها وبين السياسة ، فتعدى حكمهم الفقهى على مرتكب الكبيرة الى اصدار أحكام تجاه الحكام والخلفاء ، فنظروا الى بعضهم على انهم مرتكبو كبائر ، ووصفوهم ، بالكفر ، ومن ثم انتهوا الى ضرورة الخروج عليهم ، فكأنهم أرادوا أن يبرروا خروجهم على الاحكام بناء على مبادىء شرعيــة .

واذا كان واصل وعمرو قد خالفا راى المرجئة والخوارج فقد خالفا ايضا راى الحسن البصرى الذى كان يذهب الى القول بنفاق مرتكب الكبيرة .

---

(٤٧) من هذه الاحاديث قوله (صلى الله عليه وسلم) : « اول ثلاثة يدخلون النار أمير مسلط ، وذو ثروة من مال لا يؤدى حقوق الله ، وفقير فاجر » ، وقوله (صلى الله عليه وسلم) : « اياكم والزنا فان فيه سوء الحساب ، وسخط الرحمن ،وخلود النار » ، وقوله (صلى الله عليه وسلم) : « من انتسب الى غير ابيه فالجنة عليه حرام » وعن ابى بكر ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال : ان الله تعالى حرم الجنة على كل جسد غذى بحرام » ، وقوله (صلى الله عليه وسلم) : « لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر » وقوله (صلى الله عليه وسلم) : « خمسة لا يدخلون الجنة :: مشرك وكافر ، وعاق ، ومنافق ، ومدمن خمر » .

وقد اورد لنا القاضى عبد الجبــار مناظرة لعمرو بن عبيد مع الحسن البصرى ، يستدل فيها على القول بفسق مرتكب الكبيرة ، وانه فى منزلة بين منزلتى الايمان والكفر وجاءت هذه المناظرة على النحو التالى :

قال عمرو : أفتقول أن كل نفاق كفر .

قال الحسن : نعم .

قال عمرو : أفتقول أن كل فسق نفاق .

قال الحسن نعم .

قال عمرو : فيجب فى كل فسق أن يكون كفــرا ، وذلك ما لم يقل به احد !! (٤٨) .

وقد احتج الحسن البصرى على مذهبه بأدلة منها :

الاول : هو أن الفاسق يستحق الذم واللعن ، كالمنافق ســواء بســواء ، فلا يمنع اجراء هذا الاسم عليه ، فيكون كل فاسق منافقا .

الثانى : اننا علمنا بأن مرتكب الكبيرة بارتكابه كبيرته قد حدث فى اعتقاده خلل وأنه اذا أظهر الاســلام فذلك عن ظهر قلبه ، لا انه قد انطوى عليه فيكون على ذلك منافقا ، لانه يظهر ما لا يبطن .

الثالث : هو قوله تعالى : « ان المنافقين هم الفاسقون » (٤٩) .

وقد فند القاضى عبد الجبار هذه الادلة معبرا عن وجة نظر المعتزلة بوجه عام ، فرد على الدليل الأول بقوله : ليس يجب اذا شــارك الفاسق المنافق فى استحقاق الذم ، أن يشــاركه فى الاسم ، فمعلوم انه يشــارك الكافر فى ذلك ، ثم لا يسمى كافرا ، وكذلك فهو لا يستحق الذم والعقــاب على الحد الذى يستحقه المنــافق ، كما أن المنــافق

---

(٤٨) القاضى عبد الجبار : شرح الاصــول الخمســة ، ص ٧١٤ .

(٤٩) سورة التوبة آية ٦٧ .

يستحق اجراء احكام الكفرة عليه ، اذا علم نفاقه ، وليس كذلك صــاحب الكبيرة فكيف يتساويان ويكون كل فاسق منافقا ؟

كما اعترض قول الحسن فى دليله الثانى بأن مرتكب الكبيرة لو كان معتقدا بالله تعالى والثواب والعقاب ، لكان ذلك الاعتقاد مانعا له من ارتكاب الكبيرة قائلا : أن هذا الوجه فاســد ، لانه ليس يجب فيمن اعتقد الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته ، واعتقد صــدقه فى وعده ووعيده أن يكون ممنوعا من ارتكاب الكبيرة ؟ كيف ؟ ولو كان لخرج عن كونه مكلفا ، لان حاله ســوف يكون حال الملجأ المكره ، فلا يستحق المدح والذم والثواب والعقاب (٥٠) .

كما رد على استدلال الحسن بقوله تعالى : « ان المنافقين هم الفاسقون » بقوله ان الاستدلال بهذه الآية لا يدل على موضع الخلاف ، واكثر ما فى هذه الآية ان المنافق فاسق فمن أين أن الفاسق منافق ؟! ، وفيه وقع النزاع .

وقد ادت مخالفة واصــل وعمرو بن عبيد لكل من : المرجئة ، والخوارج ، والحسن البصرى بالبعض الى القــول بأن المعتزلة قد خرجت عن الاجمــاع ، وكان من أول من ذهب الى ذلك ابن الراوندى وتابعه معظم كتــاب أهل الســنة والجماعة (٥١) .

غير أن الخياط فند هذا القول مبينا أن قول واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد بالمنزلة بين المنزلتين قول له ما يؤيده من الادلة النقليــة والعقلية ، فضــلا عن أنه قائم على اجتمــاع علمــاء الامة غير ما يزعم

---

(٥٠) القاضى عبد الجبــار : شرح الاصــول الخمســة ، ص ٧١٥ — ٧١٦ .

(٥١) الخياط : الانتصــار والرد على ابن الراوندى ، ص ١٦٧ .

المخالفون . لان واصل اخذ بما أجمعوا عليه وترك ما اختلفوا فيه .
فيقول : « فكيف يكون واصل بن عطاء رحمه الله ، والمعتزلة ، قد خرجت عن الاجماع بقولهم بالمنزلة بين المنزلتين ؟ ، وهل يكون قول اوضح صوابا واصح معنى من قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين ؟ ، ولو كان شيء من الدين يعلم صوابه باضطرار لعلم قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين باضطرار ، ثم يقال لصاحب الكتاب (يقصد ابن الراوندى فى كتابه (فضيحة المعتزلة) خبرنا على المدعى على المعتزلة الخروج عن الاجماع ، من هم من الامة ؟ فان قال : « المرجئة » تقول ذلك ، قيل له : فللمعتزلة ان تدعى على المرجئة الخروج من الاجماع مثل ما ادعته المرجئة على المعتزلة ، وهى أنها تقول لها : قد أجمعت الامة كلها سواكم على ان قولكم ان صاحب الكبيرة مؤمن باطل ، كذلك ان كان المدعى على المعتزلة الخروج من الاجماع خارجيا ، قيل له : قد اجمعت الامة سواكم على ان قولكم ان صاحب الكبيرة كافر ، وكذلك ان كان المدعى ذلك على المعتزلة من اصحاب الحسن ، قيل له : ان الامة بأسرها سواكم مجمعة على أن قولكم : ان صاحب الكبيرة منافق ، باطل ، وليس يحتج بهذه الحجة الا جاهل » (٥٢) .

وصفوة القول أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ارادا فيما يبدو موقفا وسطا بين المذاهب المختلفة ، ونأيا عن الخلافات المذهبية فى مسألة تتعلق بالفقه وإن اتصلت بالسياسة ، فاخذا بما اتفقت عليه المذاهب ، وهجرا ما اختلفت فيه ، وجاء رايهما فى الحقيقة اقرب الى راى الخوارج من جانب والى راى الحسن من جانب آخر ، ولكن البون شاسع بينهما وبين المرجئة .

(٥٢) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ١٦٧ — ص ١٦٨ .

رابعا : الامر بالمعروف والنهى عن المنكر :

عنى الاسلام عناية خاصة بحماية المجتمع الاسلامى وصيانته ، لكى يحقق المجتمع الامثل ، ولقد استطاع الاسلام — بحق — ان يحقق ذلك بفضل تعاليمه التى استطاعت ان تخلق نوعا فريدا من الافراد يتمتعون بمستوى نادر من الضمير والوعى .

على ان الاسلام لحرصه الشديد على تحقيق المجتمع الامثل ، لم يكتف بالاعتماد على ضمائر الافراد ونواياهم الحسنة ، بل أضاف الى ذلك مبدأ آخر يضمن اقامة قواعد الدين ، ويضمن ما قد يصيب ضميره من ضعف يلحقه احيانا ، فتتعطل فيه الرقابة على نفسه ، ذلك هو مبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وهو مبدأ يكاد يكون وجوبه امرا مسلما به لدى المسلمين جميعا ، ويلخصه الجهاد فى سبيل الله ، واقامة احكامه فى كل من خالفه فى أوامره ونواهيه .

ووجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واقع — فيما يقول القاضى عبد الجبار — بثلاثة أدلة : الكتاب ، والسنة ، والاجماع . اما من جهة الكتاب فقوله تعالى « كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (٥٣) ، فالله مدحنا على ذلك لانه من الافعال الحسنة الواجبة . واما السنة فقول الرسول صلى الله عليه وسلم « ليس لعين ان ترى الله يعصى ، فتطرف حتى تغير او تنتقل » . واما الاجماع فمقرر لا خلاف فيه (٥٤) .

(٥٣) سورة آل عمران آية ١٨٠ وانظر سورة لقمان آية ١٧ .
(٥٤) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ١٤٢ ، وانظر ايضا ص ٧٤١ .

(م ١١ — عمرو)

ومن هنا ارتبط مبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بحسبانه مبدأ دينيا مقررا وجوبه سمعا وعقلا ، بالاخلاق من جانب والسياسة من جانب آخر (٥)

ولقد مارس عمرو بن عبيد هذا المبدأ فى جانبه الاخلاقى والسياسى ، فبرز دوره مفكرا أخلاقيا يدعو الى قيم الاخلاق والى التمسك بها ، كما برز دوره مفكرا سياسيا له فى قضايا السياسة فلسفة ونمط من نشاط التفكير ، فلم يقف عند حد الفلسفة النظرية بل تعدى ذلك الى الاشتغال والاهتمام بقضايا التطبيق .

ويمكن القول بأن عمرو بن عبيد قد توسع فى تطبيق هذا المبدأ توسعا كبيرا ، وكانت أقواله هى الاساس الذى صبغ به هذا المبدأ فيصبح بعده أصلا من أصول المعتزلة .

(١) : الجانب الاخلاقى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند عمرو بن عبيد :

يعد عمرو بن عبيدا قدوة فى مجال الاخلاق الفردية — كما بينا عند تناولنا لاخلاقه — فكان يتمتع بقيم اخلاقية رفيعة ، كما كان داعية فى مجال الاخلاق ، وشأن الداعية أن يكون قدوة ومثالا يحتذى به حتى بصدق قوله .

وتعدت دعوته فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر من مجال الجمهور الى مجال الحكام لنشر العدل والمساواة بين الناس فاتصلت الاخلاق بالسياسة ، فكثيرا ما كان يعظ الخليفة المنصور ، بل كان شديدا فى وعظه له ، وكثيرا ما كان يدور وعظه له على نشر العدل ورفع الظلم عن جمهور المسلمين ، فيروى الشريف المرتضى فى وصفه لمقابلة لعمرو مع أبى جعفر المنصور — ان ابا جعفر قال : يا أبا عثمان عظنا ، فقال (أى عمرو بن عبيد) : أعوذ بالله السميع العليم ،

ويعد هذا المبدأ مبدأ أخلاقيا وسياسيا فى آن واحد ، ذلك لانه لا يتعلق بالموعظة الحسنة والدفع بالتى هى أحسن فى مجال الاخلاق الفردية أو الاجتماعية فحسب ، وانما هو أيضا متصل بالسياسة سواء أكان ذلك فى جانبها النظرى او العملى ، ذلك لانه متعلق — على نحو ما — بنظرية الاسلام فى الحاكم ، ومقاومة طغاة الحكام وزجرهم ، فلقد تميز الفكر السياسى فى الاسلام بارتباطه ارتباطا كليا بالاخلاق ، كما ارتبطت الاخلاق بالدين — فليس هناك علم أقرب الى الدين من الاخلاق — وأصبح الدين والاخلاق والسياسة وحدة متكاملة فى عصور الاسلام الاولى ، فكانت أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين والصحابة رضوان الله عليهم فى معظمها توجه الحياة الاسلامية بوجه عام فى جوانبها الاخلاقية والاقتصادية والسياسية ، فضلا عن أنها كانت ذات صبغة دينية واضحة .

ويمكن القول بأن اتصال الاخلاق بالسياسة من جهة واتصالهما بالدين من جهة أخرى ميزة تميز بها الاسلام ، اذا ما قارنا ذلك بما درج عليه المفكرون الغربيون من الفصل بين الدين والاخلاق والسياسة (٥٥) .

---

(٥٥) فمكيا فيللى : (١٤٦٩ — ١٥٢٧ م) يرى أن فساد السياسة وتدهور العمل السياسى انما يرجع فى الدرجة الاولى الى تدخل الاخلاق ومعاييرها المفروضة ، والى الضغط المستمر الذى تمارسه الكنيسة ورجال الدين على مجريات الامور السياسية ، ولهذا دعا الى اقصاء الاخلاق والدين عن الدائرة السياسية ، كذلك توماس هوبز (١٥٨٨ — ١٦٧٩ م) ، يرى أيضا ضرورة استبعاد الكنيسة عن مجريات الامور السياسية ، بل قرر أن الكنيسة لا بد أن تخضع لسلطان الدولة لانه ليس هناك الا سلطة واحدة هى سلطة الدولة (انظر : دكتور محمد جلال شرف ، ودكتور على عبد المعطى : الفكر السياسى فى الاسلام ، شخصيات ومذاهب ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٧٨ م ، ص ٢٠ — ص ٢١ هامش) .

بسم الله الرحمن الرحيم « والفجر وليالى عشر والشفع والوتر . والليل اذا يسر . . . ومر فيها الى آخرها ، وقال : ان ربك يأبا جعفر لبالمرصاد ، قال : (أى الراوى) فبكى المنصور بكاء شديدا ، كأنه لم يسمع تلك الآيات الا تلك الساعة ، ثم قال (أى المنصور) : زدنى ، فقال : ان الله أعطاك الدنيا بأسرها فاشتر نفسك منه ببعضها ، واعلم أن هذا الامر الذى صار اليك ، انما كان فى يد من كان قبلك ، ثم افضى اليك ، وكذلك يخرج منك الى من هو بعدك ، وانى احذرك ليلة تمخض صبيحتها عن يوم القيامة ، قال (أى الراوى) فبكى اشد من بكائه الاول . . . وفى رواية اخرى : انه (أى عمرو) لما انتهى الى آخر السورة ، قال يأمير المؤمنين ان ربك لبالمرصاد لمن عمل مثل عملهم ، أن ينزل به ما نزل بهم ، فاتق الله ، فان من وراء بابك نيرانا تأجج من الجور ، ما يعمل بكتاب الله ، ولا بسنة رسوله ، فقال : يا أبا عثمان : انا لنكتب لهم فى الطوامير (صحائف الورق) فأمرهم بالعمل بالكتاب ، فان لم يفعلوا فما عسى أن نصنع ، فقال له : بمثل اذن الفأرة يجزيك عن الطوامير الله ، انكتب اليهم فى حاجة نفسك فينفذونها ، وتكتب اليهم فى حاجة الله فلا ينفذونها والله لو لم ترضى من عمالك الا رضى الله اذا لتقرب اليك من لا نية له نيه » (٥٦) .

---

(٥٦) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١٢١ ، ونجد هذه الرواية بتمامها عند الخطيب البغدادى فى تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٧ ، ص ١٦٨ ، ويبدوا أنه نقلها عن الشريف المرتضى ، كما يبدو أن الشريف المرتضى نقلها عن القاضى عبد الجبار أنظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٦ — ص ٢٤٩ ، ونجدها عند الحصرى الذى يعلق على هذه الرواية بقوله : ان مثل هذا روى لابن السماك مع الرشيد (وابن السماك من زهاد المعتزلة ، وكان عظيم القدر فى الزهد ، ومن قوله فى الزهد : « من جرعته الدنيا حلاوتها

=

وهكذا يتبين لنا شدة موعظته مع الخليفة المنصور ، وقوة تأثيره ، مما يجعل المنصور — مع كونه خليفة للمسلمين ، ومع شدة بأسه — يبكى من تأثير الموعظة ، الى درجة أن يخلع خاتمه فيما يروى ابن قتيبة الذى يقول ان المنصور قال لعمرو : فما أصنع !! ، وقد قلت لك خاتمى (أى خاتم ملكى) فى يدك ، فقال : واصحابك فاكفنى ، غير أن عمرا يرد عليه قائلا : ادعنا بعدلك تسخ انفسنا بعونك ، ببابك الف مظلمة أردد منها شيئا نعلم انك صادق !! (٥٧)

وكم كان عمرو بن عبيد متمتعا بشجاعة أدبية نادرة ، وهو يقوم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فيروى ابن عبد ربه أن عمرا دخل على المنصور وعنده ابنه المهدى ، فقال ابو جعفر : هذا ابنى المهدى ابن امير المؤمنين وولى عهد المسلمين ورجائى أن تدعو له ، فقال : يا امير المؤمنين ، اراك قد رضيت له امورا يصير اليها وانت عنه مشغولا . (٥٨)

كما يذكر ابن قتيبة مقدار ما كان يتمتع به عمرو بن عبيد من شجاعة ادبية وجراة نادرة فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر : فذكر أن الربيع (حاجب المنصور) قال لعمر بن عبيد : غمت أمير

=

لميله اليها ، جرعته الآخرة مرارتها لتجافيه عنها » . انظر ابن العماد : شذرات الذهب ، ج ١ ، ص ٢٠٣) ، كما يعلق على قول عمرو بن عبيد : « لو كان هذا الامر باقيا لاحد قبلك لما وصل اليك بقوله : ان هذا القول كقول ابن الرومى :

لعمرك ما الدنيا بدار اقامة
اذا زال عن عين البصير غطاؤها
وكيف بقاء الناس فيها وانما
ينال بأسباب الفناء بقاؤها

(٥٧) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ٢ ، ص ٣٣٧ .
(٥٨) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ٣ ، ص ٩٩ .

المؤمنين !! (وذلك نتيجة لتأثير مواعظـه فيه) ، فرد عمرو قائلا : « ان هذا (يقصد الربيع) صحبك عشرين سـنة ، لم ير عليه ان ينصحك يوما واحدا ، وما عمل من وراء بابك بشيء من كتـاب الله وسـنة نبيه (٥٩) . وذكر الشريف المرتضى أيضـا أن ابن مجالد قال لعمرو ابن عبيـد في مجلس الخليفة المنصـور : رفقا بأمير المؤمنين فقـد اتعبته منذ اليوم ، فقـال له : بمثلك ضـاع الامر ، وانتشر لا ابالك ، وماذا خفت على أمير المؤمنين ان بكى من خشـية الله ؛ وفي رواية اخرى ، أن سليمان بن مجالد لما قال ذلك ، رفع عمرو راسـه فقال له : من انت ؟ ! ، فقال ابو جعفر : اولا تعرفه يا ابا عثمان ؟ ! ، قال : لا ، ولا ابالي ان اعرفه ، فقال له : هذا اخوك سليمان بن مجالد ، فقال : هذا اخو الشيطان !! ، ويلك يا ابن مجالد ، خزنت نصيحتك عن أمير المؤمنـين ، ثم أردت أن تحـول بينـه وبين من أراد !! ، يا أمير المؤمنين : ان هؤلاء اتخذوك سلما لشـهواتهم ، فانت كالآخذ بالقرنيين ، وغيرك يحلب ، فاتق الله ، فانك ميت وحدك ، ومحاسب وحدك ، ومبعوث وحدك ، ولن يغني عنك هؤلاء من ربك شيئا . » (٦٠)

وهكذا كان عمرو بن عبيد شـديدا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الحكام ، لم يغره المال او المنصب ، فكم اغراه المنصـور بالمال ، ولكنه ابى ان يستجيب لاغراء المـال ، فكان امره بالمعروف ونهيه عن المنكر ، خالصـا لوجـه الله تعالى ، لاقامة قواعد الدين واحكامه ، فقد ذكر الشريف المرتضى ، وابن خلكان ، ان الخليفـة المنصـور امر لعمرو بن عبيد بسـتة آلاف درهم ، فقـال له : لا حاجة لي فيها ، قال : والله لتأخذنها فقال عمرو والله لا آخذها ، وكان المهدي

---

(٦٠) الشريف المرتضى : الامالي ، ج ١ ، ص ١٢١ .

(٥٩) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ٢ ، ص ٣٣٧ .

ولد المنصـور حاضرا ، فقال : يحلف امير المؤمنين وتحلف انت !! ، فالتفت عمرو الى المنصـور وقال : من هذا الفتى ؟ ، قال : هذا المهدي ولدي وولي عهدي فقال : اما لقد البسته لباسا ، ما هـو من لبـاس الابرار ، وسميته باسم ما استحقه ، ومهدت له امرا : امتع ما يكون به ، اشغل ما يكون عنه ، ثم التفت الى المهدي وقال : نعم يا ابن اخي اذا خلف ابوك بحنثه عمك ، لان اباك اقدر على الكفارات من عمك (٦١) فقال له المنصـور : هل من حاجة ، قال لا تبعث الي حتى اتيك ، قال : اذن لا نلتقي ، قال : هي حاجتي ومضى فاتبعه المنصـور طرفة ، وقال :

كلـكم يمشي رويـد   كلـكم يطلب صـيد

غير عمرو بن عبيد (٦٢)

وكم ارتفع عن الاغراء بالمنصب ، فكم من مرة طلب منه المنصـور ان يعينه دو، واصحابه على امور الخلافة ، فكان يقول في صـلابة : « ارفع علم الحق يتبعك اهله » (٦٣) . ويقول له ايضـا : « ان اصحابي لا يأتونك وهؤلاء الشـياطين على بابك (يقصـد بهم جند ابي مسلم واتبـاعه) فان اطاعوهم اغضـبوا الله ، وان عصوهم اغروك وألبوك عليهم » (٦٤) .

---

(٦١) اصل هذا الرد من عمرو بن عبيد يشـير الى رفضـه لبيعة المهدي ، لانها بيعة صـورية ، فكان الملك في حقيقة الامر امرا وراثيا ملكيا ، لم يحقق الشـورى الحقيقية في تنصيب واختيار خليفة المسلمين .

(٦٢) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، وانباء انبـاء اهل الزمان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦١ وقريب من هذا ما تجـده عند ابن عبد ربه في العقد الفريد ، ج ١ ، ص ٩٦ ، وايضـا الشريشي : شرح المقامات الحريرية ، ج ١ ، ص ٢٧٠ .

(٦٣) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ١ ، ص ١١٥ ، والحصري : زهرة الآداب وثمرة الالبـاب ، ج ١ ، ص ١٤٢ ، وابن قتيبة : عيون الاخبار ، المجلد الثالث ، ص ٣٣٧ ، والذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٩ .

(٦٤) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٦

وهذه الشجاعة الادبية فى مواجهة الحكام لتطبيق مبدا الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، كانت سلوكا عاما عند عمرو ، فقد روى ان عبد الله بن عمر بن عبد العزيز ، أمير العراق ، أرسل الى عامله على البصرة ، وهو شبيب بن شبه ، أن يوفد اليه وفدا ، فارسل الى جماعة يأمرهم بذلك ، وأرسل الى عمرو بن عبيد فامتنع ، فاعاد سؤاله ، فقال : ان أول ما يسألنى عنه سيرتك ، فما ترانى قائلا ؟ ، فكف عنه (٦٥) .

ولقد بلغ من شجاعته فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر أن يقول عنه سفيان بن عيينة ما رأيت مثل عمرو بن عبيد ، كنا ليلة عند المنصور ، فقمنا وتركناهما يتحدثان فسمعت أبا جعفر يقول لعمرو : ناولنى تلك الدواة لشىء اكتبه ، فقال : لا أفعل ، قال : ولم ؟ ، قال : اخاف أن تكتب بقتل مسلم ، او أخذ ماله ، فقال أبو جعفر : قطعت والله الاعناق ، أتعبت والله من بعدك ، لله درك يا أبا عثمان ، ثم صاح ، فناوله الدواة ، وخرج عمرو ! ، فكتب أبو جعفر ما أراد (٦٦) .

وهكذا كانت مواقفه فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مواقف شديدة ، لا يلين فيها ، ولا يرضخ لاغراء بمال او منصب ، تعدت جمهور المسلمين ، الى الخلفاء والقائمين بالامر . ولقد كانت مواقفه مع المنصور محل استحسان عند الخليفة المهدى الذى كان دائما يقول لشبيب بن شبه : زين مجلسنا بحديث عمرو بن عبيد ، فيحكى له ما كان منه عند دخوله على أبى جعفر المنصور (٦٧) .

---

(٦٥) ابن خلكان : وفيات الاعيان وأنباء ابناء أهل الزمان ، ج ٣ ، ص ٤٦٠ ، وابن عبد ربه العقد الفريد ، ج ١ ، ص ١١٥ .
(٦٦) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢١٢
(٦٧) نفس المصدر : ص ٢٤٨ .

(٢) : الجانب السياسى للامر بالمعروف والنهى عن المنكر :

لقد قدم عمرو بن عبيد من خلال هذا الاصل تقويما للاحداث السياسية التى جرت على عصره والعصر السابق عليه ، كما شارك — على نحو ما — فى بعض هذه الاحداث ، وكان تقويمه ومشاركته فى الحياة السياسية قائما على عدة اعتبارات مستقاه من هذا المبدا الدينى ويمكن أن نشير الى بعضها فيما يلى :

(أ) : كيفية الامر بالمعروف والنهى عن المنكر :

برغم اجتماع المسلمين جميعا على مبدا الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ذلك لان الغرض منه ان لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر ، الا انهم اختلفوا فى كيفيته : فذهب بعض الصحابة (٦٨) والتابعين وجرى على اثرهم بعض اهل السنة واصحاب الحديث كأحمد بن حنبل ، الى انه يكون بمجرد الانكار القلبى ، ثم القول باللسان ، ولم يبيحوا استخدام القوة فيه ، وجرى الامامية على منع استخدام القوة الا لحماية الامام العادل الشرعى ، اذا قام عليه فاسق (٦٩) .

وذهب فريق آخر من الصحابة (٧٠) ، وجميع المعتزلة ، وبعض الخوارج ، والزيدية ، الى **وجوب استعمال القوة اذا لم يكن دفع المنكر الا بها ، ويفرضون ذلك على أهل الحق ، اذا كانوا عصبة يحسون من انفسهم القدرة على دفع المنكر ، والا كانوا غير ملزمين به .**

---

(٦٨) مثل سعد بن أبى وقاص ، وأسامة بن زيد وابنه عمرو ومحمد .. .. وغيرهم ممن اعتزلوا القتال الدائر بين على ومعاوية .
(٦٩) الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف « آراء القاضى عبد الجبار الكلامية » ، مؤسسة الرسالة ببيروت ، ١٩٧١م ، ص ٥١٧
(٧٠) من هؤلاء على بن أبى طالب واصحابه ، وعائشة رضى الله عنها ، وطلحة والزبير واصحابهم .

وهناك من توسع فى استعمال القوة ، فمال كثير من الخوارج وابن حزم الى وجــوب استخدام القوة فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، حتى ولو كان اهل الحق قلة (٧١) .

ويتبين لنا من هذا ان المعتزلة يميلون الى استخدام القوة بشرط ان تكون هى الطريق الوحيــد ، وايضا بشرط ان تكون لهم القـــوة والغلبــة فى الامر بالمعــروف والنهى عن المنــكر والا سقط عنهم الامر . وهذا يعنى التمكن . فيقول القاضى عبد الجبار : « والغرض بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الا يضيع المعروف ، ولا يقع المنكر ، فمتى حصــل هذا الغرض بالامر بالســهل لا يجوز العدول عنه الى الامر الصعب ، وهذا مقرر فى العقول ، والى هذا اشــار الله تعالى بقوله : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ، فان بغت احداهما على الاخرى ، فقاتلوا التى تبغى » (٧٢) ، فبــدا أولا باصـــلاح ذات البين ، ثم المقاتلة ان لم يرتفع الغرض الا بها (٧٣) .

وكان عمرو بن عبيد على هذا الرأى فى كيفيــة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فهو قد اعتمــد على الموعظــة الحســنة التى تؤثر فى قلوب سامعيه ، وتحفظ كثيرا فى استخدام القوة ، فها هو يقول للخليفة المنصور : « أو لم تعرف رأيى فى السيف ايام كنت تختلف الينا ؟ ، انى لا أراه (٧٤) . وقد ورد فى تاريخ بغداد أن معاذ بن معــاذ روى عن عمرو بن عبيد عن الحسن البصرى عن الرسول صلى الله عليه

---

(٧١) الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ص ٥٧١ .
(٧٢) سورة الحجرات آية ٩ .
(٧٣) القاضى عبد الجبار : شرح الاصــول الخمسة ، ص ١٤٤ ، ص ٧٤٢ — ص ٧٤٤ .
(٧٤) القاضى عبد الجبار : فضــل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٧ .

وسلم قوله . « من يحمل علينا السلاح فليس منا » ويعلق معاذ بن معاذ على ذلك بقوله : كذب عمرو ولكنه أراد ان يجوز كلامه الخبيث (٧٥) « أى كلامه فى عدم استعمال القوة فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر » . كما يروى الذهبى عن حميد بن ابراهيم قال : كان عمرو بن عبيد يأتينا الســوق ، فكنت اتعلم من هيئته وسمته ، فاتبعته يوما الى مســجده ، فأتاه غريبان من اهل الجبــال فقالا يا أبا عثمان ، ما ترى ما تواطأ فى بلادنا من الظلم ! ، قال : موتوا كراما ، ثم التفت الى فقــال : لا تزال بغمنا (٧٦) .

ولم يكن رفضــه للقوة رفضــا مطلقا ، ولكنها وســيلة لا يلجأ اليها الا اذا استنفد كل الوســائل اللينة ، وبشرط التمكن منها ، فهو يرفض القوة التى تدفع الى مجرد التمرد على الحاكم الجائر او الفوضى السياسية ، وانما يرى الثورة المدروســة التى تتاح لها عنــاصر النجاح وهذا ما يقصــده بالتمكن ، ومن هنا امتاز بالتريث فى استخدام القوة فلم تخرج المعتزلة حتى وفاة عمرو بن عبيد (٧٧) .

ولقد كان عمرو بن عبيد حذرا اشــد الحذر فى استخدام القوة فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فقد قال له أيوب الفزارى يوما : ما تقول فى رجل رضى بالصبر على ذهاب دينه ؟! ، فقال : انا ذاك !! ، فقال أيوب : وكيف ، ولو دعوت أجابك ثلاثون الفــا ؟! ، فقــال

---

(٧٥) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٩ .
(٧٦) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، القسم الثالث ، ص ٢٧٨ .
(٧٧) الكعبى : مقالات الاسلاميين ضمن كتــاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١١٠ ، ص ١١٨ والقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٢٨ .

عمرو : والله ما أعرف موضع ثلاثة اذا قالوا وفوا !! ، ولو عرفت لكنت رابعهم ! (٧٨) .

ويتضح شرط التمكن فى استخدام القوة مما رواه القاضى عبد الجبار من أنه قيل لابى جعفر المنصور : ان عمرو بن عبيد خارج عليك ، قال : هو لا يرى أن يخرج على ، الا اذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا مثل نفسه ، وذلك لا يكون (٧٩) !! .

وهكذا يشترط عمرو لتمام التمكن من الخروج على الحاكم الجائر أن يجتمع له عدد بدر ، الذين قاتلوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم فهزموا اضعافهم من المشركين ، لان نوعية الرجال وما يتحلون به من ايمان هو الاساس فى نجاح الخروج على الحاكم الجائر ، وهذا شرط اثلج قلب المنصور لانه يثق تماما بانه لن يتحقق له ذلك ، وهذا ما حدث فلم يخرج عمرو ولا المعتزلة على عهد ابى جعفر المنصور .. وهكذا كان يركز على نوعية الرجال فقد ذكر عن ابى عمرو الزعفرانى أن عمرو بن عبيد بلغه انه يقول عنه انه جبان ، فقال : يا أبا عمرو لقد بلغنى انك تجبننى وتقول لو فعل ! ولو فعلت فمن والله لا اثق به الا واحدا ، يعنى واصلا ، افترى ان هذا الامر يقوم به واحد وآخر معه والله لوددت أن سيفين اختلفا فى بطنى حتى يبلغا منحرى ، كلما انتهيا الى ذلك اعيدا ، وان الناس اقيموا على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم . »

---

(٧٨) الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، طبعة دار المعارف ، ج ٧ ، ص ٥٢٣ احداث سنة ١٤٤ هـ .

(٧٩) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٦

(٨٠) نفس المصدر : ص ٢٥٠ .

وقد كان عمرو بن عبيد على حق فى اشتراطه التمكن فى استخدام القوة ، سواء اكان من ناحية عدد القائمين بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، أم من ناحية نوعيتهم ، الى آخر شروط التمكن التى تحقق النجاح ، والتى اذا فقدتها ثورة من الثورات فقد فقدت أهم شروط النجاح . فلعل أهم الاسباب التى ادت الى فشل ثورة النفس الذكية هى فقدها لشرط التمكن .

ويمكننا أن ننتهى الى القول بان عمرو بن عبيد كان لا يميل الى استخدام القوة فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ويبدو أن هذا أيضا كان موقف واصل بن عطاء (٨١) .

(ب) : القول فى الامامة وشروطها وواجب الامام :

يتصل بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر مبحث الامامة ، ويحدد القاضى عبد الجبار اتصال هذا المبدا بالامامة بقوله ووجه اتصاله بهذا الباب أن اكثر ما يدخل فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقوم به الا الائمة (٨٢) ، ومن هنا وجب التعرض لشروط الامام ، وطريقة اختياره وقيامه بالعدل ورفع الظلم عن الناس ، بالعمل بالكتاب والسنة .

وعمرو بن عبيد يرى الامامة شورى ، فالشورى ، والبيعة التى هى التعبير النهائى عن الشورى هى الطريق لاختيار الامام ، والامام له شروط ، وهو أن يكون رجلا له دين وعقل ومروءة (٨٣) .

---

(٨١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ، ص ٦١ ، وكيف أن واصلا لم ير استخدام القوة فى قتل بشار مع زندقته ورأى ان هذا من اخلاق الغالية ..

(٨٢) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ٧٤٩ .

(٨٣) الاصفهانى : مقاتل الطالبيين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ١٣٥٣ هـ ، ص ٢٠٣ .

ومن هنا كان موقفه من دولة بنى أمية ودولة بنى العباس ، والتى كانت فيهما أشبه بالملكية الوارثية .

على أن من أهم ما اشترطه هو نشر العدل بين الناس ورد المظالم عنهم ومن هنا كانت مقاومته لبنى أمية .

بهذين الاعتبارين نظر عمرو بن عبيد الى الاحداث السياسية فى عصره والعصر السابق عليه واصدر تقويمه لهذه الاحداث ، هذا التقويم الذى يبرز فيه عمرو مفكرا سياسيا يراقب الاحداث السياسية ويشارك فيها متى سنحت له فرصة .

وحتى يتضح لنا بجلاء تقويمه لعصره من الناحية السياسية فاننا سوف نقسمه الى مراحل مبينين رأيه فى كل مرحلة وهذه المراحل هى :

المرحلة الاولى : عصر الخلفاء الراشدين : أبى بكر ، وعمر ، وعثمان حتى السنوات الست الاولى من خلافته .

المرحلة الثانية : الاحداث التى تمت فى أواخر عهد عثمان ، والتى انتهت بقتله وتنصيب على بن أبى طالب خليفة للمسلمين .

المرحلة الثالثة : عصر على بن أبى طالب .
المرحلة الرابعة : دولة بنى أمية .
المرحلة الخامسة : دولة بنى العباس حتى عصره .

أما المرحلة الاولى فهى تمثل عصر التوحيد والالفة واجتماع الكلمة حول الكتاب والسنة فهى أكثر المراحل رسوخا واستقرارا .

أما المرحلة الثانية : فيروى الخياط توقف واصل وعمرو فى الحكم على عثمان فى سنوات حكمه الاخيرة (عصر الفتنة) فيقول : وهذه سبيل أهل الورع من العلماء : أن يقفوا عند الشبهات ، وذاك انه

صحت عنده (أى عند واصل وكذلك عمرو الذى يوافقه على رأيه) لعثمان أحداث فى الست الاواخر فاشكل عليه أمره فأرجاه الى عالمه (٨٤) .

على أن الخطيب البغدادى يروى عن معاذ بن معاذ أنه قال لعمرو ابن عبيد كيف حديث الحسن (البصرى) أن عثمان ورث امرأة عبد الرحمن بعد انقضاء العدة ؟ فقال (أى عمرو) أن عثمان لم يكن (صاحب) سنة (٨٥) .

وهكذا لم يحظ الخليفة عثمان عند عمرو بنفس المكانة التى حظى بها كل من أبى بكر وعمر .

وأما المرحلة الثالثة : وهى عصر على بن أبى طالب ، وما وقع فيه من فتن وحروب استمرت حتى استشهاد على بن أبى طالب .

يبدو أنه كان يرى أن عليا أولى بالحق من غيره فيما يروى القمى فى مقالاته ، (٨٦) وكان يرى أن عليا كان كارها للقتال ، ولكنه أجبر عليه فيروى الشريف المرتضى أن عمرو بن عبيد دخل على سليمان ابن على بن عبد الله العباس ، بالبصرة ، فقال له سليمان : أخبرنى عن صاحبك يعنى الحسن (البصرى) يزعم أن عليا عليه السلام ، قال : اننى وددت أنى كنت آكل الحشف بالمدينة ، ولم أشهد مشهدى هذا يعنى يوم صفين ، فقال له عمرو بن عبيد : لم يقل هذا لانه ظن أن أمير المؤمنين شك ولكنه يقول : ود أنه كان يأكل الحشف بالمدينة ، ولم تكن هذه الفتنة . (٨٧)

---

(٨٤) الخياط الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ٩٧ .
(٨٥) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٦ .
(٨٦) القمى : المقالات ، ص ١٠ .
(٨٧) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١٢٣ .

ولقد أوردت مصادر — فى معظمها — تنسب الى أهل السنة والجماعة ، رأيا لعمرو بن عبيد فى النزاع السياسى بين على بن ابى طالب واعدائه من أصحاب الجمل — ذلك النزاع الذى اختلف المسلمون حوله (٨٨) — مؤدى هذا الرأى ان عمرو بن عبيد قد خرج على اقوال الفرق المختلفة وقال بفسق الفريقين المتقاتلين سواء أكان فريق على واصحابه ، أو فريق طلحة والزبير وأصحابهما ، فيقول الشهرستانى : بانه قال (اى عمرو) لو شهد رجلان من احد الفريقين مثل على ورجل من عسكره ، او طلحه والزبير ، لم تقبل شهادتهما ، وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار . »

كما اوردت هذه المصادر — أيضا — رأيا لواصل بن عطاء — اقل تطرفا من رأى عمرو بن عبيد — وهو انه يرى أن احد الفريقين فاسق لا بعينه ، فشك فى الفريقين ، لكنه لم يحدد أيهما على الفسق ، وعلى ذلك فاذا شهد واحد من احد الفريقين مع واحد من الفريق الآخر ، حتى ولو على باقة بقل ، فانه لا تقبل شهادتهما ، لاعتقاده أن

---

(٨٨) اختلفت الفرق الاسلامية حول هذه المسألة الى ثلاثة اتجاهات هى :

الأول : اتجاه الخوارج : الذين قالوا بكفر فريق الجمل ومن تبعهم فى حرب على ، وان عليا كان على الحق فى محاربته اياهم ، وكذلك فى محاربة معاوية فى صفين ، ولكنه صار كافرا بقبوله التحكيم .

الثانى : اتجاه أهل السنة : الذين قالوا بايمان الفريقين فى حرب الجمل ، فكانا مسلمين مع اختلاف واحد فيما بينهما ، وهو ان عليا كان على الحق ، على حين كان خصمه على ضلال ، وكانوا ثائرين دون أن يكونوا من اجل ذلك كافرين او فاسقين ، لذلك كانت شهادة احد الفريقين مقبولة شرعا ان كانت صدقا .

الثالث : شيعة على ، الذين يرون فسق الفريق الآخر المعادى لعلى ظاهرا وباطنا .

أحدهما فاسق ، لا يعرفه على وجه التحديد ، على حين يقبل شهادة اثنين من فريق واحد (٨٩) .

ويبدو أن واصل بن عطاء بحسب ما ذكرته هذه المصادر — قد أسس رأيه معتبرا بأن الدخول فى الحرب قتل متعمد ، ومن ثم كبيرة يحكم على صاحبها بالفسق ، ولما كان من الضرورى أن يكون احد الفريقين على الحق والآخر على الباطل ، لان النقيضين لا يجتمعان معا ، وقد يختلفان معا ، فيكون أحدهما فاسقا لا بعينه ، اما عمرو ابن عبيد فقد اعتبر الفريقين مخطئين ، لانهما حملا السلاح وتقاتلا ، وهو يروى عن الحسن البصرى عن الرسول صلى الله عليه وسلم « من حمل علينا السلاح فليس منا » ، وكان هناك أكثر من طريقة للتقارب قبل اللجوء الى السيف والاحتكام اليه . غير أنه سبق أن ذكرنا يعد على بن ابى طالب قد اكره على الحرب ، فهو يقول على لسانه : ود (اى على بن ابى طالب) انه كان يأكل الحشف ، ولم تكن هذه الفتنة . كما انه فيما يروى القمى فى مقالاته يعد عليا اولى بالحق ، لعل هذا كله يجعلنا نشك فى انه يعتبر على ابن أبى طالب على الباطل وعلى الفسق ، وانه شك فى عدالته هو واصحابه ، بل فى عدالة جميع من اشترك فى هذه الحرب من الصحابة (٩٠) .

---

(٨٩) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٢ ، والبغدادى : أصول الدين ، استانبول ، الطبعة الاولى ، ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٨ م ، ص ٣٣٥ ، والفرق بين الفرق ، ص ٩٩ ، ص ٣٠٥ — ص ٣٠٧ ، والقمى : المقالات ، ص ١٠ ، والذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، القسم الثالث ، ص ٢٧٥ ، والخطيب البغدادى : ج ١٢ ، ص ١٧٨ .

(٩٠) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٠٥ — ص ٣٠٧ .

وغالب الظن انه توقف فى الحكم على الفريقين ، مع حكمه ان احدهما مخطىء ، وهذا ما نقله لنا الخياط منسوبا الى واصل وعمرو فهو يقول : « كان القوم عندهما (أى عند واصل وعمرو) أبرارا اتقياء مؤمنين قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه (وسلم) ، وهجرة وجهاد واعمال جليلة ، ثم وجدناهم قد تحاربوا وتجادلوا بالسيوف فقالا : قد علمنا انهم ليسوا بمحقين جميعا ، وجائز أن تكون احدى الطائفتين محقة والاخرى مبطلة ، ولم يتبين لنا من المحق منهم ومن المبطل فوكلنا امر القوم الى عالمه ، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال ، فاذا اجتمعت الطائفتان قلنا : قد علمنا أن احداكما عاصية ، لا ندرى أيكما هى » (٩١) .

هذا ما رواه لنا الخياط المعتزلى منسوبا الى واصل وعمرو ، يفيد أنهما توقفا فى الحكم ، ولم يصدرا احكاما بالفسق أو الكفر !! هذه الاحكام التى تتنافى مع العلاقات الوطيدة التى جمعت بين المعتزلة والزيدية من الشيعة ، بل وتلمذه زيد بن على نفسه على واصل ابن عطاء !! ، فكيف يتتلمذ على رجل ينسب جده الى الفسق والكفر والضلال ؟ !! .

ويصف الخياط هذا التوقف فى الحكم بانه سبيل اهل الورع من العلماء أن يقفوا عند الشبهات . فهذا هو محمد بن الحنيفة عندما خرج مع ابيه فى حربه يوم الجمل ، وكانت راية ابيه بيده ، فقد تردد فى حملها ، فقد رأى انه قتال المسلمين ، وكان يردد هذه العبارة : « هذه والله هى الفتنة المظلمة العمياء » فرد عليه ابوه

(٩١) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ٩٧ — ص ٩٨

قائلا : « هل عندك فى جيش مقدمه ابوك شىء » (٩٢) ، وفى رواية اخرى : « اتكون فتنة ابوك قائدها » وحمل ابن الحنفية الراية ، وخاض غمار الحرب فيما يبدو كارها ، ذلك لانها حرب فرقت المسلمين شيعا واحزابا ، ولعل هذا ما جعله يقول فيما بعد « لو اجتمع الناس على كلهم الا انسانا واحدا لما قاتلته » (٩٣) .

فلقد كره عمرو ان يتقاتل المسلمون هذا القتال المرير ، فحكم بالتوقف فى الحكم ، واعتبار الفريقين على الخطأ ، ربما كان فيه شيء من المغالاة فى تقرير رأى عمرو بن عبيد فى كراهيته لاقتتال المسلمين ، وتشتيت كلمتهم ، وتبديد قوتهم فضلا عن أن دم المسلم على المسلم حرام .

اما المرحلة الرابعة : فهى دولة أمية .

تعد دولة بنى امية — فى جملتها — دوله غير مرضى عنها عند المعتزلة بوجه عام ، فيما عدا خلافة عمر بن عبد العزيز ، ويزيد ابن عبد الملك .

فيصف الجاحظ عام الجماعة الذى اعلنت فيه دولة بنى امية ، فيقول : « فعندما استوى معاوية على الملك ، واستبد على بقية الشورى ، وعلى جماعة المسلمين من الانصار والمهاجرين فى العام الذى سموه عام الجماعة ، وما كان عام جماعة ، بل كان عام فرقة

(٩٢) ابن خلكان : وفيات الاعيان وانباء انباء اهل الزمان ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ وانظر ايضا الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ٢ ، ص ٤٣ — ص ٤٤ .
(٩٣) الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ٢ ، ص ٤٤ .

وقهر ، وجبرية وغلبة ، والعـــام الذى تحولت فيه الامامة ملكا كسرويا ، والخلافة غصبا قيصريا ، ولم يعد ذلك أجمع : الضلال والفسق » (٩٤) . وكذلك يقول الخيـــاط عن فسق بنى أمية ومعـــاوية خاصـــة والبراءة أن « هذا قول لا تبرأ المعتزلة منه ولا تعتذر عن القول به » (٩٥) ، ويؤكد القاضى عبد الجبار فسق معـــاوية ودولة بنى امية فيقول ان ذلك امر لا خلاف فيه (٩٦) . وعلى ذلك فان اكثر المعتزلة على البراءة لمعاوية (٩٧) .

ويوضح لنا القاضى عبد الجبـــار نقاط خلاف المعتزلة مع بنى أمية قائلا : ان الخـــلاف معهم لم يكن توحيـــد الله تعالى ، او نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فملوكهم ما كانوا ملاحدة ، ولا زنادقة ، ولا أعداء لرســـول الله صلى الله عليه وسلم ، بل كانوا على ملة الاســـلام ، ويحبون رســـول الله صلى الله عليه وسلم ، ويبرءون من اعدائه ، غير أنهم شـــابوا ذلك بحب الدنيا وايثار العاجلة ، وقتـــل من يامر بالقسط من النـــاس ، وغير ذلك من الكبـــائر التى ارتكبوها ، كما أن المعتزلة لا تبخس معاوية حقـــه فيما نهض به زمن الرســـول صلى الله

---

(٩٤) الجاحظ : رســـائل الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون ، القاهرة ، ١٩٦٤ م ، ج ٢ ص ٧ .

(٩٥) الخياط : الانتصـــار والرد على ابن الراوندى ، ص ٩٨ .

(٩٦) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء العشرون ، فى الامامة ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، والدكتور سليمان دنيا ، ومراجعـــة الدكتور ابراهيم مدكور ، باشراف الدكتور طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، القسم الاول ، ص ١٣٢ — ص ١٣٣ ، والقسم الثانى ، ص ٧٠ — ص ٧١ ، ص ٩٣ — ص ٩٤ ، ص ١٤٥ — ص ١٤٧ ، ص ١٥٠ .

(٩٧) ابن المرتضى : المنية والامل فى شرح الملل والنحل ، ص ٦ .

عليه وسلم ، والخلفـــاء الراشـــدين ، الى ان وقع ما وقع منه بعد وفاة عثمان رضى الله عنه (٩٨) .

وعلى هذا يمكن القول بأن نقطـــة الخلاف الرئيسية بين المعتزلة وبنى أمية كانت تدور حول تحقيق العـــدالة فى المجتمع الاســـلامى ، سواء اكانت تلك العـــدالة على المســـتوى السياسى او المســـتوى الاجتمـــاعى .

ومما يؤكد هذا قول عمرو بن عبيد عندما مر بجمـــاعة يعكفون على شىء ويتجمهرون حوله ، فســـال : ما هذا ؟ ، فقالوا له : انه ســـارق يقطع يده ، فقـــال : لا اله الا الله ، ســـارق السر يقطعه سارق العلانية (٩٩) .

ومما يؤكد هذا أيضـــا موقفـــه من خلافة عمر بن عبد العزيز ، ويزيد بن عبد الملك فهو يقيم الخـــلافة الاولى بقوله : لقد أخذ عمر ابن عبد العزيز الخـــلافة **بغير حقهـــا** ، اى بغير شورى ، ولا باستحقاق **لها** (لانه لم يتوفر فيها الاختيـــار والبيعة والعقد ، وهى مظـــاهر الحرية السياسية التى اقرها الاســـلام) ، ثم **استحققها بالعـــدل** » (١٠٠) . وكان يؤيد خلافة يزيد بن عبد الملك ، فيقول الشهر ستانى أنه كان من دعاة يزيد الناقص (١٠١) وأيده فى مقـــابل خليفة اموى آخـــر هو

---

(٩٨) القاضى عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق الدكتور عبـــد الكريم عثمـــان ، بيروت ، ١٩٦٦ ، ج ٢ ، ص ٥٨١ ، ص ٥٩٢ — ص ٥٩٣ .

(٩٩) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ١ ، ص ٥٦ .

(١٠٠) المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ، ١٢٩٣ هـ = ١٩٧٣ م ، ج ٢ ، ص ١٥٢ .

(١٠١) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٣٢ .

الوليد بن يزيد المعروف بفسقه وفجوره (١٠٢) فى ثورته عليه (١٠٣) . ذلك لان همه اقامة العدل ، وتحقيق المساواة فى المجتمع الاسلامى ، آنذاك ، وجعل الخلافة شورى من بعده ، وقد اعلن عن ذلك كله فى خطبته المشهورة الى الناس والتى اوردها الكعبى (١٠٤) . فكان هذا الخليفة فيما يقول المؤرخون محمود السيرة ، مرضيا ، مذكورا بالعدل ، يؤثر ان يلقب بالشاكر لانعم الله (١٠٥) ، يقول عنه الجاحظ انه : أعدل بنى مروان (١٠٦) ، ويعده القاضى عبد الجبار أصلح من كان للخلافة ، فبايعه طبقة من أهل الفضل (١٠٧) .

---

(١٠٢) لقد اوردت كتب التاريخ : اخبار فسقه وفجوره ، وفساد سيرته الدينية والاخلاقية والسياسية أنظر : المسعودى : مروج الذهب ، ص ١٦٧ — ص ١٦٨ ، وابن قتيبة : المعارف ، ص ٣٦٦ ، والطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ٨ ، ص ٢٩٥ ، ص ٢٩٨ ، والشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١٢٨ — ص ١٣٠ . والدكتور محمد عمارة : الاسلام وفلسفة الحكم ، المعتزلة والثورة ، المؤسسة العربية والنشر ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٧ ، ص ٧٤ — ص ٧٥ .

(١٠٣) أنظر أخبار هذه الثورة : ابن قتيبة : المعارف ، ص ٣٦٦ ، والكعبى : مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١١٥ — ص ١١٧ ، والقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٨٨ ، والدكتور محمد عمارة : الاسلام وفلسفة الحكم ، المعتزلة والثورة ، ص ٧٥ — ص ٧٧ .

(١٠٤) الكعبى : مقالات الاسلاميين ،ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١١٦ .

(١٠٥) القلقشندى : مآثر الاناقة فى معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار فراج ، الكويت ، ١٩٦٤ م ج ١ ، ص ١٥٩ ، وابن قتيبة : المعارف ، ص ٣٦٧ .

(١٠٦) الجاحظ : رسائل الجاحظ ، ج ١ ، ص ٨٣ .

(١٠٧) القاضى عبد الجبار : المغنى ابواب التوحيد والعدل ، ج ٢٠ ، القسم الثانى ، ص ١٥٠ .

وكان هذا الخليفة الاموى محل تقدير واعجاب عمرو بن عبيد ، ويتضح لنا هذا مما اورده الكعبى من ان عمرا كان يفضله على عمر ابن عبد العزيز ، فقد سأله عيسى بن حاضر (١٠٨) عن قوله فى عمر بن عبد العزيز : فكلح وصرف وجهه ، ثم سأله عن قوله فى يزيد الناقص ، فقال : « انه الكامل — وكان يلقب بالناقص لانه أنقص اعطيات بنى امية — عمل بالعدل ، وبدا بنفسه ، وقتل ابن عمه فى طاعة الله (تعالى) ، وصار نكالا على اهل بيته ، ونقص من اعطياتهم مازاده الجبابرة ، وجعله فى عهده شرطا ، ولم يجعله جزما ، والله لكانه ينطق على لسان ابى الحسن (لعله الحسن البصرى) (١٠٩) .

ويبدو أن عمرا فيما يذكر الكعبى كان قد بدا فى التهيؤ للخروج لمعاونة يزيد الناقص فى ثورته وتأييده ، لولا ان ورد خبر موته ، حيث لم تدم خلافته اكثر من خمسة أشهر (١١٠) .

وهكذا يتضح لنا موقفه من دولة بنى امية ، يراها فى مجموعها دولة ظلم ، اجتماعى وسياسى ، أيد من خلفائها من عمل بالعدل ،

---

(١٠٨) احد رجال الاعتزال ، وصاحب عمرو بن عبيد .

(١٠٩) الكعبى : مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١١٧ ، كما يذكر المسعودى ايضا ان المعتزلة تفضل فى الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز (مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ١٧٧) ، ويبدو ان ذلك راجع الى ان بعض المؤرخين ينسبونه الى الاعتزال فيقول المسعودى : وكان يزيد يذهب الى قول المعتزلة ، وما يذهبون اليه الاصول : من التوحيد والعدل والوعد والوعيد والاسماء والاحكام والامر بالمعروف والنهى عن المنكر (المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ١١٣) ومن الملاحظ أن مصطلح الاصول لم يكن قد ظهر على أيام يزيد الناقص كتعبير محدد عن عقائد المعتزلة .

(١١٠) الكعبى : مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١١٧ .

وحرص على اعادة الخلافة شورى من بعده ، ويبدو أن موقفه هذا كان معروفا لدى المؤرخين ، فاننا نجد بعضا منهم يروى انه روى الحسن عن الرسول صلى الله عليه وسلم : اذا رايتم معاوية على منبرى هذا فاقتلوه (١١١) .

ولقد قاوم عمرو ظلم بنى أمية ، ولكن مقاومته لم تتخط الموعظة الحسنة الى الخروج او التمرد او الثورة ، لانه يشترط كما ذكرنا شرط التمكن ، ويتمسك به ، ويبدو أن هذا الشرط لم يتحقق له .

وغالب الظن ان موقف عمرو بن عبيد من الدولة الاموية كان محل اتفاق بين الكثيرين من علماء وفقهاء عصره ، فنرى الحسن البصرى يقف أيضا موقف الناقد من دولة بنى أمية ، وان كان نقده لم يتعد حد الادانة باللسان ، فلم يشارك فى ثورة او خروج ، بل على العكس من ذلك كان ينهى الناس عن سلوك سبيل الثورة ، ولعل ذلك فيما يبدو لانه كانت لديه خبرة بالفتن والثورات ونتائجها فى حال فشلها ، مما منعه من الانخراط فيها او الدعاية لها ، مكتفيا بالموعظة الحسنة . وربما كان عمرو بن عبيد متاثرا به فى اشتراطه شرط التمكن قبل الخروج والثورة (١١٢) .

ولماذا دخلت الدولة الاموية فى مرحلة الاحتضار ، بدات الاطراف السياسية المختلفة تتجمع لتبحث عمن يخلف بنى أمية فى الحكم ، واجتمعت كلمتها — فيما عدا الشيعة الامامية التى ترى ان الامامة روحية وهى بالنص والتعيين لا بالشورى — على مبايعة محمد بن عبد الله بن الحسن

(١١١) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، القسم الثالث ، ص ٢٧٧ ، والخطيب البغدادى تاريخ بغداد ، ص ١٨١ .

(١١٢) انظر تفصيلا الدكتور محمد عمارة : الاسلام وفلسفة الحكم ، المعتزلة والثورة ، ص ٥٠ وما بعدها .

الذى بويع له فى مكة ، ويبدو أن عمرا كان قد دعى الى هذا المؤتمر ، وبايع النفس الذكية ، وكان أيضا ممن بايع أمراء البيت العباسى الهاشمى ، ومنهم أبو العباس السفاح ، وابو جعفر المنصور ، وقوات أموية تطرق اليها اليأس فى قتالها ودفاعها عن الدولة المحتضرة (١١٣) .

وهكذا يبدو أن هناك صلة بين عمرو بن عبيد والنفس الذكية . وفى الحقيقة ان علاقة أوائل المعتزلة كواصل وعمرو بالحركات السياسية للشيعة ، جانب لم يلق عليه الضوء الكافى ، ولا تمدنا المصادر الا بمعلومات قليلة فى هذا الصدد ، ولا تخلو من التعارض فى بعض الاحيان (١١٤) .

وسنحاول هنا ان نلقى الضوء على هذه العلاقة بما تسمح به المعلومات التى بين ايدينا ، لعل ذلك يفيد فى بيان الموقف السياسى لعمرو بن عبيد .

لقد وضح لنا الاصفهانى أمر هذه العلاقة فى روايتين له متعاقبتين مقررا بيعه واصل وعمرو للنفس الذكية فيقول : « اجتمع واصل بن عطاء ، وعمرو ابن عبيد ، فى بيت عثمان بن عبد الرحمن المخزومى من اهل البصرة ، فتذاكروا الجور ، فقال عمرو بن عبيد : فمن يقوم بهذا الامر ؟ (يقصد الخلافة) يستوجبه ، وهو به أهل ؟ ، فقال واصل : يقوم به والله من اصبح خير هذه الامة محمد بن عبد الله ابن الحسن ، فقال له عمرو : لا أرى أن نبايع ولا (أن نكون)

(١١٣) نفس المصدر : ص ٨٦ وما بعدها وايضا الدكتور محمد عمارة : التراث فى ضوء العقل ، دار الوحدة ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٠ ، ص ٣٣ ، وقد اورد شواهد كثيرة على صحة عقد هذا المؤتمر وامر هذه البيعة .

(١١٤) الدكتور ابو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ، ص ٤٧ .

الا مع من اختبرنا وعرفنا سيرته ، فقال له واصل بن عطاء : والله لو لم يكن فى محمد بن عبد الله امر يدل على فضله ، الا ان يكون اباه عبد الله بن الحسن على سنه وفضله وموضعه ، قد رآه لهذا الامر اهلا ، وقدمه فيه على نفسه ، لكان يستحق ما تراه له ، فكيف بحال محمد نفسه وفضله ؟ » (١١٥) .

وواضح من هذه الرواية ان واصلا كان مقتنعا بالنفس الذكية ، وهو بدوره يقنع عمرو بن عبيد على اعتراضه انه لا يبايع الا من اختبر وعرف سيرته .

اما الرواية الثانية فيقول فيها « خرج جماعة من اهل البصرة من المعتزلة ، معهم واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وغيرهما ، حتى اتوا سويقه فسألوا عبد الله ابن الحسن أن يخرج لهم ابنه محمدا ، حتى يكلموه ، فضرب لهم عبد الله فسطاطا ، واجتمع هو ومن شاوره من ثقاته ان يخرج لهم ابراهيم بن عبد الله ، فاخرج عليهم ابراهيم وعليه ربطتان ومعه عكازه ، حتى اوقفه ، فحمد الله واثنى عليه ، وذكر محمد بن عبد الله وحاله ودعاهم الى بيعته ، وعذرهم فى التاخر عنه ، فقال (ويبدو انه واصلا أو عمرا) : اللهم انا نرضى برجل هذا رسوله فبايعوه وانصرفوا الى البصرة » (١١٦) .

وهذه الرواية تشير الى ان واصلا وعمرا قد بايعا النفس الذكية ، بالفعل هما وجماعة من اصحابهما أى من المعتزلة البصريين .

---

(١١٥) الاصفهانى : مقاتل الطالبيين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ١٣٥٣ هـ ، ص ٢٠٢ ، ص ٢٠٣ وقد ذكره ايضا الدكتور التفتازاني : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ص ٤٧ .

(١١٦) الاصفهانى : مقاتل الطالبيين ص ٢٠٣ ، والدكتور التفتازانى : واصل بن عطاء ص ٤٨ .

بل ان هناك من النصوص ما يشير الى ان الامر لم يقف عند حد المبايعة ، بل تعدى ذلك الى حد ان عمرا كان من دعاة النفس الذكية ، وامتدت دعوته له الى مجال الاوساط الشيعية نفسها ، فلقد قصد جماعة من المعتزلة وعلى راسهم واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وحفص بن سالم ، الى جعفر الصادق فقال عمرو بن عبيد : « قتل أهل الشام خليفتهم ، وتشتت امرهم ، فنظرنا فوجدنا رجلا له دين وعقل ومروءة هو محمد بن عبد الله بن الحسن ، فأردنا ان نجتمع معه فنبايعه ، ثم نظهر أمرنا معه وندعو الناس اليه ، فمن بايعه كنا معه ، وكان معنا ، ومن اعتزلنا كففنا عنه ، ومن نصب لنا جاهدناه ، ونصبنا معه على بغية ، ونرده الى الحق واهله » (١١٧) ، ثم يزيد الشهر ستانى على هذا القول ان عمرو ابن عبيد نظر بعد ذلك الى الامام جعفر الصادق ، وقد كان حاضرا لهذا الاجتماع قائلا : « احببنا ان نعرض عليك ، فانه لا غناء لنا عن مثلك ، لفضلك وكثرة شيعتك » (١١٨) . ولكن جعفر الصادق أبى لانه كان يعارض مبدا الخروج ويرى الصبر على بنى امية ، وانه لا يخرج واحد من آل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم ، ولقد اشار ابن المرتضى الى مناظرة بين واصل بن عطاء والامام جعفر الصادق تدور حول ذلك (١١٩) .

ولقد قام شك حول مبايعة واصل بن عطاء للنفس الذكية وكذلك عمرو بن عبيد فيقول استاذنا الدكتور التفتازانى فى تقرير هذه المبايعة

---

(١١٧) الدكتور احمد صبحى : الزيدية ، ص ٨٦ ، والامامة عند الشيعة الاثنى عشرية ، طبعة القاهرة ، ١٩٦٩ م ، ص ٣٦٦ ، وهو ينقل فى كلاهما عن محمد الحسين المظفرى فى كتابه : الامام جعفر الصادق ، جـ ١ ، ص ٢٣٢ .

(١١٨) الشهر ستانى : الملل والنحل ، جـ ٢ ، ص ٨٥ .

(١١٩) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٢٠ .

ان انتماء واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد الى النفس الذكية قولا غير موثوق به ، ولعل نزعة مذهبية خاصة هي التي املته على القائلين به » (١٢٠) .

واذا كان هذا الامر صحيحا بالنسبة لواصل بن عطاء الذى قضى حياته كلها فى ظل الدولة الاموية ت ١٣١ هـ ، فان هناك ثمة شواهد تشير الى ترجيح مبايعة عمرو بن عبيد للنفس الذكية ، برغم الصلات الوثيقة بينه وبين ابى جعفر المنصور سواء قبل الخلافة ام بعدها ، هذه الشواهد يمكن الوقوف عليها من خلال تتبع صلة عمرو ابن عبيد بأبى جعفر المنصور . وهذا ما سوف نشير اليه الآن فى بياننا لصلته بدولة بنى العباس .

المرحلة الخامسة : دولة بنى العباس :

اوردت لنا كتب الفرق والتاريخ والتراجم والادب اخبارا عن صلات عمرو بن عبيد بالخليفة المنصور . سواء قبل توليه الخلافة ام بعدها . ويمكن أن نوجز اخبار هذه الصلة فيما يأتى :

يروى ابن قتيبة (وهو من اقدم المؤرخين ت ٢٧٦ هـ) أن عمرا كان اذا راى المنصور يطوف حول الكعبة فى قرطين يقول : ان يرد الله بأمة محمدا خيرا يول امرها هذا الشاب من بنى هاشم ، وكان له صديقا (١٢١) .

---

(١٢٠) انظر تفصيلا الدكتور أبو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ، ص ٤٨ — ص ٥١ وايضا الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، جـ ٢ ، ص ١٦٥ .

(١٢١) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، المجلد الثالث ، جـ ١ ، ص ٢٠٩

وهذا يوضح مدى اقتناع عمرو بالمنصور فى انه يحوز صفات الحاكم الصالح . كما تروى المصادر الاعتزالية ان ابا جعفر المنصور كان من تلاميذ عمرو بن عبيد ، وكان السفاح على مذهب الاعتزال . (١٢٢)

وكانت هناك صلات ايضا بين المنصور وواصل بن عطاء ، فيروى القاضى عبد الجبار ان المنصور نزل على واصل بن عطاء — فى البصرة — فقال له أبياتا بلغته عن سليمان بن يزيد العدوى (١٢٣) ، فقال المنصور : فصرنا اليه فاتيناه وهو فى غرفة له فاشرف علينا ، فقال لواصل : من هذا الذى معك ؟ فقال (اى واصل) : عبد الله ابن محمد بن عبد الله بن عباس ، فقال : رحب على رحب ، وقرب على قرب ، قال : (اى واصل) : انه يحب أن يسمع أبياتك التى قلتها فانشده :

حتى متى لا ترى عدلا نسر به ... ولا نرى لدعاة حق اعوانا
مستمسكين بحق قائلين به ... اذا تلون اهل الجور الوانا
يا للرجال لداء لا دواء له ... وقائد هو اعمى قاد عميانا (١٢٤)

وهكذا كان لعمرو بن عبيد صلات طيبة بكبار رجال المعتزلة ورؤسائهم بوجه عام وعمرو بن عبيد بوجه خاص .

---

(١٢٢) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل البغدادى : تاريخ بغداد ، جـ ١٢ ، ص ١٦٩ .

(١٢٣) سليمان بن يزيد العدوى : كان ممن يلثغ لثغة واصل فى الراء ، ذكره الجاحظ فى البيان والتبين ، جـ ١ ، ص ٤٥ ، وفى الحيوان ، جـ ٦ ، ص ١٩١ ، وروى له الشريف المرتضى فى الامالى ، جـ ٢ ، ص ١٦٨ ، وذكره القاضى عبد الجبار فى طبقات المعتزلة ص ٢٤٠ .

(١٢٤) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٤٠ ، وقد اورد الجاحظ الابيات فى الحيوان جـ ٦ ص ٨٨ .

ولا تعد هذه الصــلات الطيبة دليلا كافيا على عدم مبايعه عمرو للنفس الذكية أو موالاته له . فهنــاك عدة شــواهد ترجح هذه المبايعة او الموالاة منها :

أولا : تلك المبايعة التى تمت بمكة للنفس الذكية والتى شــارك فيها السفاح والمنصــور وقد أيد هذا ابن الاثير (١٢٥) والطبرى ، فضــلا عن الاصفهانى (١٢٧) . ووقوع هذه البيعة هو الذى دعا الامام مالك بن أنس ان يجيب على الثوار (الذين أرادوا الخروج مع النفس الذكية فى ثورته ١٤٥ هـ) حين ســألوه عن شرعية خروجهم لمســاندة الثــورة ، مع انهم فى عنقهم بيعة للمنصــور ، فأجابهم بقوله بايعتم مكرهين ، وما على المكره يمين (١٢٨) . فليس هناك — اذا — ما يمنع

من أن يكون عمرو بن عبيد شــارك فى هذه البيعة ، وهذا لا يتعارض مع صلته بالمنصــور لان المنصــور نفسه شــارك فى البيعة ، والذى يبدو انه نكث بهذه البيعة بعد اتصــال العباسيين بالتيــار الفارسى وكان قائده أبا مسلم الخراسانى ، وانتصر هذا التيار فقامت الدولة العباسية (١٣٢ هـ) وبقيــام الدولة العباسية بدأ اختفاء النفس الذكية وبدأت دعوته لنفســه سرا ، الى أن قتل عام ١٤٥ بعد موت عمرو ابن عبيد بعام واحد (١٢٩) .

(١٢٥) ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، المجلد الخامس ، ص ٥١٣ .
(١٢٦) الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ٧ ، ص ٥١٧ ، ج ٢ ، ص ٥٢٤ (أحداث سنة ١٤٤ هـ) .
(١٢٧) الاصفهانى : مقاتل الطالبيين ، ص ١٩٧ — ص ١٩٨ .
(١٢٨) نفس المصدر : ص ١٦٥ .
(١٢٩) انظر ذلك تفصيلا : دكتور محمد عمارة : الاسلام وفلسفة الحكم ، الجزء الثالث ، المعتزلة والثورة ، ص ٩٠ وما بعــدها ، وايضا : التراث فى ضوء العقل ، ص ٣٤ — ص ٣٥ .

ثانيا : كان موقفه من المنصور ، بعد الخلافة ، موقف الناقد ، الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر ، بنصــائحه الرادعة ، بل انه قاطع نفقة المنصــور بعد توليه الخــلافة ، فيروى القاضى عبد الجبار ان « ابا جعفر المنصــور كان اذا دخل البصرة ، ينزل على عمرو بن عبيد ويجمع له نفقته ويحسن اليه ، فعند الخــلافة شــكر له ذلك (١٣٠) . كما أنه قاطع كل من تعاون مع دولة بنى العباس ، لانه يراها وثبت الى الحكم وثبة غير شرعية ، فيروى القاضى عبد الجبار ان شبيب ابن شيبة ، وكان من أصحاب عمرو بن عبيد ، ولى الاهواز فكان يأتيه فى مجلســه ، فلا يكلمه غضــبا (١٣١) ، وقاطعــه لتعــاونه مع بنى العباس .

ثالثا : ما رواه القاضى عبد الجبار من أن هناك اتصــالا بين عمرو بن عبيد والنفس الذكية فيقول : « ولما بلغ أبا جعفر المنصور ، ان عبد الله بن الحسن ، كاتب عمرو بن عبيد ، فقال : ذهبت البصرة ، وذهب بذهابها مكة والمدينــة والبحرين ، واليمامة ، واليمن ، والاهواز ، وفارس ، وخراسان ، فانحــدر الى البصرة ، وقام بالجسر الاكبر ، وبعث الى عمرو بن عبيد فأتاه ، فقال : كنت اجبت عبد الله بن الحسن على كتابه اليك ؟ ، فقال : اتانى كتــاب معنون باسمه وكنيته ما فككته ولا عرفت خطه ، وما بينى وبينه أمارة اعرف بها انه من عنده ، قال : فابعث الى من يحمل الكتــاب ، قال : هذا لا يكون ابدا ، قال : فانا أبعث الى اهلك ، قال : لا يعرفون مكانه ، قال : فاحلف لى انك لم

(١٣٠) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ضمن كتاب فضــل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٨ .
(١٣١) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٨ .

تجبه ، قال : الحلف فى التقية كالكذب فى التقية ، قال : صـــدقت ، فقال له : انت على ما كنت ياابا عثمان ؟ قال : نعم (١٣٢) .

ويبدو أن الذى كان عليه هو انه لا يرى استخدام القوة فى الخروج ، فيروى البغدادى صاحب تاريخ بغداد ان المنصـــور قال مخاطبا عمرا : بلغنى أن محمد بن عبد الله بن الحسن ، كتب اليك كتـــابا ، فقال (أى عمرو) جاءنى كتـــابه يشبه أن يكون كتـــابه ، قال فبم اجبتــه ؟ قال : او لم تعرفه رايى فى السيف أيام كنت تختلف الينا ، انى لا أراه ، قال : أجل ، ولكن تحلف لكى يطمئن قلبى ، قال : لئن كذبتك تقية ، لاحلفن لك تقية ، قال : والله انت الصادق البار (١٣٣) .

وقد كان المنصـــور ينتابه بين الحين والآخر الشـــك والريبة فى صلة عمرو بالنفس الذكية ، فكان كثيرا ما يلجأ الى الحيلة ، ودس العيون ليستوضح الامر ، من هذا القبيل ما يرويه القاضى عبد الجبار من أن ابا جعفر المنصور كتب على لســـان محمد بن عبد الله الحسن ، يدعوه الى نفسه ، فقراه ووضعه ولم يجبه ، وقال احامله قل لصاحبك ، دعنا نستظل بهذا الظل ، ونشرب من هذا الماء البـــارد ، حتى تأتينا آجالنا (١٣٤) . وهكذا لم تجز عليه حيلة المنصور .

كل هذه الشـــواهد ربما تفيد فى ترجيح وجود علاقة بين عمرو ابن عبيد والنفس الذكيـــة ، لا نقول انها شـــواهد قاطعة ، وانما هى على أقل تقدير شواهد على وجود علاقة تأييد على نحوها .

---

(١٣٢) نفس المصدر ، ص ٢٤٦ .

(١٣٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٩ ، والقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٤٧ .

(١٣٤) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٥٠ ، والدينورى : عيون الاخبار ، الجزء الاول ، « كتاب الحرب » ، ص ٢٠٩ .

وهذه الصلة لم تكن مصدر قلق للخليفه المنصـــور ، لأنه يعلم ان عمرا لا يميل الى استخدام القوة التى تدفع الى التمرد والثورة ، وهو ان قال بالتمكن من القوة فى الخروج فان شروط التمكن غالى فيها غلوا شديدا ، فقد قيل للمنصـــور يوما : ان عمرو بن عبيد خارج عليك ، هو لا يرى ان يخرج على الا اذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا مثل نفسه ، وذلك لا يكون ، من هنـــا لم تخرج المعتزلة الا بعد موت عمرو بن عبيد .

ويمكن أن ننتهى الى القول بأنه اذا كان هناك ثمة صـــلات بين عمرو بن عبيد والحركات الشيعية ، فانها صـــلات سياسية ، تدور حول هدف سياسى ، هو اقامة الحكم شـــورى ، وتحقيق مجتمع العـــدالة السياسية والاجتماعية ، فهى صلة سياسية تدخل فى باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهى ابعد ما تكون عن الصلة العقائدية .

لعلنا فيما تقدم وقفنا على دور عمرو بن عبيد السياسى والذى اتضح فى تقويمه للمشـــكلات السياسية فى عصره من جانب ومشاركته فى الاحداث السياسية من جانب آخر .

وهكذا يتضح لنا من عرضـــنا لمذهبـــه الكلامى ، كيف انه وضع البذور الاولى للاصـــول الكلامية عند المعتزلة ، تلك الاصـــول التى صـــارت بعده اكثر تفصيلا وتدقيقا ، معبرة عن الصيغة النهائية للفكر الكلامى عند المعتزلة .

وعلى هذا يمكن اعتباره واحدا من اجل شيوخ المعتزلة الاوائل ، وواحدا من رؤسائها البارزين . احتل فى تاريخها مكانا مرموقا ، كما احتل فى تاريخ علم الكلام والحيـــاة العقلية فى الاســـلام مكانه عظيمة لا يجحدها الا منكر . فاليه يرجع الفضـــل فى الاسهام بدور بارز فى نشأة المعتزلة التى تعتبر اكبر المدارس الكلامية واجلها .

ثبت المراجع

أولا : المراجع العربية

رتبت المراجع بحسب أسماء المؤلفين مرتبة على حرف المعجم بعد حذف كلمة اب ، وابن ، وأداة التعريف .

١ — القرآن الكريم .

٢ — العهد القديم .

٣ — صحيح مسلم .

٤ — آل كاشف الغطاء : (السيد محمد الحسين) : أصل الشيعة وأصولها ، القاهرة ، الطبعة العاشرة ، ١٩٥٨ م

٥ — الآمدى (سيف الدين) : الاحكام فى أصول الاحكام ، مطبعة الفجالة ، مصر ، ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م .

٦ — ابراهيم (محمد اسماعيل) : معجم الالفاظ والاعلام القرآنية ، دار الفكر العربى القاهرة ، ١٩٦٨ م .

٧ — ابن الاثير (أبو الحسن على بن أبى الكرم بن محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن عبد الواحد الشيبانى المعروف بابن الاثير الملقب بنصر الدين ت ٦٣٠) : الكامل فى التاريخ ، القاهرة ، ١٢٩٠ هـ .

٨ — صبحى (الدكتور أحمد محمود) : الزيدية ، المجلد الاول من المجلد الثانى فى علم الكلام ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٨٠ م .

٩ — الاشعرى (أبو الحسن) : مقالات الاسلاميين ، واختلاف المصليين ، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩ م .

١٠ — الاصفهانى (أبو الفرج على بن الحسن ، بن محمد ، بن أحمد الهيثم ، الاموى ت ٣٥٦ هـ) : الاغانى ، دار صعب ، بيروت ، عن طبعة بولاق .

١١ — : مقاتل الطالبيين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ١٣٥٣ هـ .

١٢ — أمين (أحمد) : فجر الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية عشر ، ١٩٧٨ م .

١٣ — أمين (دكتور عثمان) ديكارت ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، ١٩٦٩ .

١٤ — البخارى (أبو عبد الله بن أبى الحسن اسماعيل ابن ابراهيم ابن المغيرة بن بردزيه الجعفى) .

: خلق أفعال العباد ، ضمن كتاب عقائد السلفية ، بتحقيق الدكتور على سامى النشار : وعمار الطالبى ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ م

١٥ — البرديسى (محمد زكريا) : أصول الفقه ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٩ م = ١٣٨٩ هـ .

١٦ — البغدادى (عبد القاهر بن طاهر ت ٤٢٩ هـ)

: الفرق بين الفرق ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م

١٧ — بينس (دكتور س ، بينس) :

: مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمه من الالمانية الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة ،

مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٦ م .

١٨ — البيرونى (ابو الريحان بن احمد ت ٤٤٠ هـ) :
تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة ، صحح عن النسخة القديمة المحفوظة فى المكتبة الاهلية بباريس « مجموعة شيفرز رقم ٦٠٨٠ » ، دار المعارف العثمانية ، حيدر اباد الدكن ، ١٣٣٧ هـ = ١٩٥٨ م .

١٩ — التفتـــازانى (الدكتور ابو الوفا الغنيمى) .
واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته ، ضمن مجموعة دراسات أخرى مهداة الى الاستاذ الدكتور ابراهيم مدكور ، بعنوان دراسات فلسفية تحت اشراف وتصدير الدكتور عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .

٢٠ — : علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة الحديثة ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٦ م .

٢١ — ابن تيميـــة (أبو العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم الحرانى ت ٧٢٨ هـ) بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ، « ويدعى بالرسالة السبعينية » ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م

٢٢ — : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، على هامش كتاب منهاج السنة ، بولاق ، مصر ، ١٣٢١ هـ .

٢٣ — : منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية ، وبهامشه كتاب موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، بولاق ، مصر ، ١٣٢١ هـ .

٢٤ — : رسالة الفرقان بين الحق والباطل ، طبعت ضمن الرسائل الكبرى ، القاهرة ، ١٣٢٣ هـ .

٢٤ — الجـــاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر ت ٢٥٥ هـ)
البيان والتبيين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ ، مصورة عن نسخة القاهرة ١٣٤٥ هـ = ١٩٣٦ م .

٢٦ — : رسائل الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

٢٧ — جارديه (لويس) ، وقنواتى (جورج)
فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ، الترجمة العربية ، للدكتور صبحى الصالحى ، والاب الدكتور فريد جبر ، بيروت ، دار العلم للملايين الطبعة الاولى ، ١٩٦٧ م .

٢٨ — الجرجـــانى (السيد الشريف على بن محمد)
شرح المواقف ، طبعة بولاق ، القاهرة ، ١٢٦٦ هـ

٢٩ — : التعريفات ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٣٠٦ هـ .

٣٠ — ابن الجـــزرى : غاية النهاية فى طبقات القراء ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٩٢٣ م .

٣١ — الجشمى (ابو السعد المحسن بن محمد بن كرامة الجشمى البيهقى ت ٤٩٤ هـ) شرح عيون المسائل ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ٢٧٦٢٥ ب عن مكتبة صنعاء ، ميكرو فيلم ٣٠٦ عن مخطوطه صنعاء رقم ٢١٢ علم كلام أو ٧٢ أصول الدين .

٣٢ — ابن الجوزى (جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن على البغدادى ت ٥٩٧ هـ) تلبيس ابليس ، القاهرة ، ١٩٢٨ م .

٣٣ — : صفة الصفوة ، طبعة حيدر اباد الدكن ، الهند ، ١٣٥٥ هـ .

٣٤ — ابن حجر (أبو الفضل احمد بن على بن حجر العسقلانى ت ٨٥٢ هـ) تهذيب التهذيب ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر اباد الدكن ، الهند ، ١٣٢٦ هـ ، أعيدت بالاوفست عن طريق دار صادر ، بيروت .

٣٥ — : لسان الميزان ، طبعة الهند ، ١٣٢٩ هـ .

٣٦ — ابن أبى الحديد (عز الدين ابو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائنى ت ٦٥٥ هـ) شرح نهج البلاغة ، بيروت ، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٤ م .

٣٧ — حسب الله (على) : أصول التشريع الاسلامى ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧١ م .

٣٨ — حسن (الدكتور حسن ابراهيم) : تاريخ الاسلام (السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى) ، النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة التاسعة ، ١٩٧٩ م .

٣٩ — ابو الحسن البصرى : المعتمد فى أصول الفقه ، بتحقيق محمد حميد الله وآخرون ، دمشق ، ١٩٦٥ م = ١٣٨٥ هـ .

٤٠ — حسين (دكتور طه) : الفتنة الكبرى ، القاهرة ، ١٩٥١ م .

٤١ — حسين (دكتور على محمد) : عقد البيعة بين الفقه والتاريخ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٣ م

٤٢ — الحصرى (ابو اسحاق ابراهيم بن على الحصرى القيروانى ت ٤٥٢ هـ) زهرة الآداب وثمرة الالباب ، مفصل ومضبوط ومشروح بقلم المرحوم الدكتور زكى مبارك ، وحققه وزاد فى تفصيله وضبطه وشرحه محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار الجيل ، بيروت ، بدون تاريخ .

٤٣ — ابن حنبل (الامام أحمد) : الرد على الزنادقة والجهمية ، ضمن كتاب عقائد السلف ، بتحقيق على سامى النشار ، وعمار الطالبى ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ .

٤٤ — الحوفى (الدكتور أحمد محمد) : الزمخشرى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ

٤٥ — الخطيب البغدادى (احمد بن على ت ٤٦٣ هـ) ——— تاريخ بغداد ، القاهرة ، ١٩٣١ م = ١٣٤٩ هـ .

٤٦ — ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون المغربى ت ٨٠٨ هـ) :
المقدمة ، طبعة القاهرة ، وطبعة بيروت ،
دار الكتب العلمية ، بيروت الطبعة الرابعة ،
١٣٩٨ هـ = ١٩٧٨ م .

٤٧ — ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين بن أحمد بن محمد بن ابى بكر
ت ٦٨١ هـ) وفيات الاعيان ، وانباء ابناء اهل
الزمان ، بتحقيق احسان عباس ، دار الثقافة ،
بيروت ، بدون تاريخ ، مطبعة القاهرة ،
١٣١٠ هـ .

٤٨ — الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان توفى فى أواخر
القرن الثالث الهجرى) .

الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ،
وما قصد به من الطعن على المسلمين بتحقيق
وتعليق وتقديم الدكتور نيبرج ، مطبعة دار
الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م

٤٩ — دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة الدكتور محمد
عبد الهادى أبو ريدة ، مطبعة لجنة التاليف
والترجمة والنشر ، ١٩٣٨ م .

٥٠ — الذهبى (أبو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان ت ٧٤٨ هـ) .
ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، بتحقيق على
محمد البجاوى ، عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ،
بدون تاريخ .

٥١ — : العبر فى خبر من غبر ، تحقيق الدكتور صلاح

المنجد ، دار المطبوعات والنشر ، الكويت ،
١٩٦٠ .

٥٢ — الرازى (فخر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ،
مراجعة وتحرير الدكتور على سامى النشار ،
النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٨ م .

٥٣ — : التفسير الكبير ، القاهرة ، الطبعة الاولى ،
١٣٠٨ هـ .

٥٤ — الرسى (القاسم) : رسائل العدل والتوحيد ، بتحقيق محمد
عمارة ، نشر دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

٥٥ — ابن رشد (ابو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة
من الاتصال ، بتحقيق محمد عمارة ، دار
المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

٥٦ — الزركلى (خير الدين) : الاعلام (قاموس لتراجم أشهر الرجال
والنساء من العرب المستعربين والمستشرقين ،
القاهرة ، الطبعة الثالثة ، بدون تاريخ .

٥٧ — الزمخشرى (جاد الله ابى القاسم محمود بن عمر)
أساس البلاغة ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ،
الطبعة الثانية ، ١٩٧٣ م .

٥٨ — : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، وعيون
الاقاويل فى وجوه التاويل ، المطبعة البهية
المصرية ، القاهرة الطبعة الاولى ، ١٣٤٣ هـ .

٥٩ — زيهر (جولد) : العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ترجمة وتعليق

محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتاب المصرى ، القاهرة ، ١٩٤٦ م .

٦٠ — السامرائى (الدكتور عبد الله سلوم) .
الغلو والفرق الغالية فى الحضارة الاسلامية ، بغداد ، الطبعة الاولى ١٩٧٢ م .

٦١ — السراج الطوسى (أبو نصر)
اللمع ، حققه وقدم له ، وخرج احاديثه الدكتور عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقى سرور ، دار الكتب الحديثة ، ومكتبة المثنى ، ١٩٦٠ م .

٦٢ — ابن سعد : (محمد الزهرى ت ٢٣٠ هـ)
الطبقات الكبرى ، بيروت ، ١٣٣٧ هـ = ١٩٥٨ م

٦٣ — السمعانى (أبو السعيد عبد الكريم بن ابى بكر التميمى ت ٥٤٢ هـ)
الانساب ، ليدن ، نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة ، ١٩١٢ م .

٦٤ — السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن بن الناصر الشافعى ت ٩١١هـ)
تاريخ الخلفاء ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٣٩٥ هـ .

٦٥ — ابن شاكر الكتبى (محمد بن شاكر بن احمد ت ٧٦٤ هـ)
فوات الوفيات ، القاهرة ، ١٩٢٢ م .

٦٦ — شحاتة (الدكتور عبد الله)
علوم القرآن والتفسير ، دار الاعتصام ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ م .

٦٧ — شرف (الدكتور محمد جلال شرف)
والدكتور على عبد المعطى
الفكر السياسى فى الاسلام شخصيات ومذاهب ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٧٨ م

٦٨ — الشريشى (أبو العباس احمد بن عبد المؤمن القيسى)
شرح المقامات الحريرية ، وهو الشرح الكبير من ثلاثة شروح للمقامات ، القاهرة ، بدون تاريخ

٦٩ — الشريف المرتضى (أبو القاسم على بن الطاهر أبى احمد الحسين ت ٤٣٦ هـ)
أمالى السيد المرتضى « فى التفسير والحديث والادب » . صححه وضبط الفاظه وعلق على حواشيه السيد محمد بدر الدين النعسانى الحلبى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ

٧٠ — شلتوت (الشيخ) : الاسلام : عقيدة وشريعة ، مطبعة الادارة العامة لثقافة الاسلامية ، الازهر ، القاهرة .

٧١ — الشهر ستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨ هـ)
الملل والنحل ،على هامش كتاب الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، اعيدت بالاوفست ، ١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م .

٧٢ — الشيبى (الدكتور كامل) : الصلة بين التصوف والتشيع ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩ م

٧٣ — الشيرازى (مرتضى آية الله زادة)
الزمخشرى : لغويا ومفسرا ، تقديم الدكتور حسين نصار ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .

٧٤ — طاش كبرى زادة (احمد بن مصطفى)
مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة ، فى موضوعات العلوم ، بمراجعة وتحقيق كامل بكرى ، وعبد الوهاب أبو النور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٧٥ — الطبرى (ابو جعفر بن محمد بن جرير ت ٣١٠ هـ)
تاريخ الامم والملوك ، مكتبة خياط ، بيروت ، بدون تاريخ .

٧٦ — الطوسى (نصير الدين)
تلخيص المحصل ، على هامش كتاب محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرازى ، المطبع الحسينية ، بدون تاريخ .

٧٧ — عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ م .

٧٨ — ابن عبد ربه (شهاب الدين أحمد بن محمد المروانى (ت ٣٢٨ هـ)
العقد الفريد ، بتحقيق محمد سعيد العريان ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م .

وطبعة مصر ١٩١٨ — ١٩٥٣ م وطبعه بيروت مصورة عنها .

٧٩ — عبد الرحمن بدوى (الدكتور) .
من تاريخ الالحاد فى الاسلام ، دراسات الف بعضها ، وترجم بعضها الآخر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٥ م .

٨٠ — عثمان (الدكتور عبد الكريم)
نظرية التكليف « آراء القاضى عبد الجبار الكلامية » مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧١ م

٨١ — ابن العماد (ابو الفلاح عبد الحى ت ١٠٨٩ هـ)
شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، القاهره ، ١٣٥٠ هـ = ١٩٣١ م .

٨٢ — عمارة (الدكتور محمد عمارة)
الاسلام وفلسفة الحكم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٧ م .

٨٣ — : التراث فى ضوء العقل ، دار الوحدة ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٠ م .

٨٤ — الغرابى (الدكتور على مصطفى)
تاريخ الفرق الاسلامية ، نشأة علم الكلام عند المسلمين ، مكتبة الحسين التجارية ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٤٨ م .

٨٥ — الغزالى (ابو حامد) فضائح الباطنية ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

٨٦ — فلهاوزن (يوليوس) : الدولة العربية وسقوطها ، ترجمة يوسف العش ، دمشق ، ١٩٥٦ م .

٨٧ — أبو القاسم البلخى (ابو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى البلخى ت ٣١٩ هـ)

باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب « فضل الاعتزال ، وطبقات المعتزلة » اكتشف المخطوطة وحققها فؤاد السيد ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٧٤ م .

٨٨ — : قبول الاخبار ومعرفة الرجال ، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ٢٤٥١ ب قسم التصوير ١٩٤٩ م .

٨٩ — القاسم (جمال الدين)

تاريخ الجهمية والمعتزلة ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٣ م .

٩٠ — القاضى عبد الجبار

المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، بتحقيق نخبة من العلماء ، بمراجعة الدكتور ابراهيم مدكور ، وتحت اشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٢ — ١٩٦٥ م : الاجزاء التالية :

الجزء الخامس : « الفرق الاسلامية » بتحقيق محمود محمد الخضيرى ، ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور

الجزء السادس (التعديل والتجوير) بتحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهوانى ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور

الجزء الحادى عشر (التكليف) بتحقيق محمود محمد الخضيرى ، ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور

الجزء العشرون « فى الامامة » بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور .

٩١ — : المجموع من المحيط بالتكليف ، جمع الحسن ابن متوية ، تحقيق عمر السيد عزمى ، ومراجعة الدكتور احمد فؤاد الاهوانى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

٩٢ — : تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، بيروت ، ١٩٦٦ .

٩٣ — : شرح الاصول الخمسة ، وتعليق الامام احمد بن الحسين بن ابى هاشم تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٥ م .

٩٤ — القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال ، وطبقات المعتزلة ، اكتشف المخطوط وحققها وقدم لهـا فؤاد السـيد ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٧٤ م .

٩٥ — ابن قتيبة (أبى محمد عبـد الله بن مسلم بن قتيبـة الدينورى ت ٢٧٦ هـ)
المعارف ، حققه ، وقدم له الدكتـور ثروت عكاشة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعـة الرابعة ، ١٩٨١ م .

٩٦ — : عيون الاخبار ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، بدون تاريخ .

٩٧ — : تأويل مختلف الاحـاديث ، نشر فـرج الله الكردى ، كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٦ هـ

٩٨ — القلقشندى (احمد القلقشندى ت ٩٦٣ هـ) :
مآثر الاناقة فى معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار فراج ، الكويت ، ١٩٦٤ م .

٩٩ — ابن القيم (الجوزيه) :
: مختصر الصـواعق المرسلة على الجهميـة والمعطلة ، اختصره الشيخ محمد بن الموصلى ، وصححت هذه النشرة بواسطة الناشر زكريا على يوسف ، الطبعة الثانيـة ، ١٤٠٠ هـ . ثم التصحيح على نسخة مكة المكرمة ، ١٣٤٨ = ١٩٣٩ م .

١٠٠— الكلينى (محمد بن يعقوب ت ٣٢٩ هـ = ٩٣٩ م) .
الكافى فى الاصول ، طهران ، ١٣٧٥ هـ .

١٠١— الكندى (ابو يوسف يعقوب اسحق ت ٢٥٢ هـ)
رسائل الكندى الفلسفة ، اكتشفها هـ — ريتر ، وحققها الدكتور ابو ريدة ، كما قدم لها بمقدمة مطولة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠ م

١٠٢— (أبى العباس محمد بن يزيد ت ٢٨٥ هـ)
الكامل فى اللغـة والادب ، مكتبة المعـارف ، بيروت ، روجعت هذه الطبعة وقوبلت على عدة نسخ خطية ومطبوعة ، وشرح الضرورى منها ، وصححت بمعرفة لجنة من المحققين .

١٠٣— مختار (الدكتورة سهير محمد)
التجسيم عند المسلمين ، « مذاهب الكرامية » ، شركة الاسكندرية الطباعة والنشر ، الاسكندرية ، الطبعة الاولى ، ١٩٧١ م .

١٠٤— مراد وهبة (ويوسف كرم ، ويوسف شعلان)
المعجم الفلسفى ، دار الثقـافة الجـديدة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ م .

١٠٥— ابن المرتضى (احمد بن يحيى ت ٨٤٠ هـ)
المنية والامل فى شرح الملل والنحل ، بتصحيح توما ارنلد ، دار المعارف النظامية ، حيـدر اباد الدكن ، الهند ، ١٣١٦ هـ = ١٩٠٢ م .

١٠٦— المسعودى (ابى الحسين على بن الحسين)

مروج الذهب ومعادن الجوهر ، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٢٩٢ هـ .

١٠٧— مشكور (محمد جواد)

حواشى تحقيقه لكتاب المقالات والفرق للقمى ، طهران ، ١٢٢١ هـ .

١٠٨— المظفرى (محمد الحسين) :

الشيعة الامامية ، النجف ، ١٩٥١ م .

١٠٩— المقريزى (تقى الدين احمد على بن عبد القادر ت ٨٤٥ هـ)

الخطط المقريزية ، مطبعة النيل ، مصر ، الطبعة الاولى ١٣١٢ هـ .

١١٠— الملطى (ابو الحسين بن احمد بن عبد الرحمن الشافعى ت ٣٧٧ هـ)

التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، مطبعة الدولة ، استانبول ، ١٩٣٦ م .

١١١— المناوى (محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن على الحدادى ت ١٠٣١ هـ)

الكواكب الدرية فى ترجمة السادة الصوفية ، مصر ، ١٩٣٨ م .

١١٢— ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم الانصارى ت ٦٣٠ هـ)

لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة .

١١٣— ابن نباتة (محمد بن محمد ت ٧٦٨ هـ)

سرح العيون ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٣٢١ هـ .

١١٤— ابن النديم (ابو الفرج محمد بن اسحق ت ٣٨٥ هـ)

الفهرست ، طبعة فلوجل ، بيروت ، ١٩٦٤ ، وطبعة القاهرة ١٣٤٨ هـ = ١٩٢٩ م .

١١٥— النسفى (أبو المعين ت ٥٠٨ هـ)

بحر الكلام فى علم التوحيد ، مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٩١١ = ١٣٢٩ هـ .

١١٦— النشار (الدكتور على سامى) .

نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الجزء الاول — الطبعة السابعة ١٩٧٧ والجزء الثانى « نشأة التشيع وتطوره » الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ ، والجزء الثالث « الزهد والتصوف فى القرنين الاول والثانى الهجريين » الطبعة الثامنة ، ١٩٨٠ م .

١١٧— نشوان الحميرى (أبو سعيد نشوان بن سعيد بن نشوان ت ٥٧٣ هـ)

الحور العين ، حققه وضبطه وحقق حواشيه ، ووضع فهارسه ، كمال مصطفى ، مكتبة الخانجى ، بمصر ، ومكتبة المثنى ببغداد ، ١٩٤٨

١١٨— أبو نعيم الاصفهانى (احمد بن عبد الله بن أحمد ت ٤٣٠ هـ)

حلية الاولياء ، مصر ، ١٣٥١ هـ = ١٩١٢ م .

١١٩— النوبختى (أبو محمد الحسن بن موسى توفى أواخر القرن الثالث الهجرى)

: فرق الشيعة ، استانبول ، ١٩٣٤ م .

١٢٠— ابن هشام (ابو محمد عبد الملك الحميرى البصرى ت ٢١٣ او ٢١٨ هـ) : السيرة النبوية ، مكتبة الكليـــات الازهرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .

١٢١— اليافعى : مرهم العلل المعضلة فى دفع الشيعة والرد على المعتزلة ، وطبعة كلكته ، ١٩١٠ م .

١٢٢— ياقوت الحموى (ابو عبد الله الرومي ت ٦٢٦ هـ) : معجم الاديان او ارشاد الاريب الى معرفة الاديب ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٣ هـ

١٢٣— معجم البلدان ، ليبزج ، ١٨٦٦ هـ .

ثانيـــا : المراجع الافرنجيـــة :

1. Baldwin : Dictionary of philosophy.

2. Brockelemann : Geschichte Der Arabishen Litterature, Leiden, Brill, 1937.

3. Encyclopedia of Islam.

4. Encyclopedia of Religion and Ethics.

4. Lalande (A.) : Vocabulire technique et Critique de la philosophie.

6. Macdonald (D.) : Development of Muslim theology, Jurisprudence and conistutional theory, London, 1927.

7. Oberman : political theology In Early Islam, J.A.O.S. Vol. 55 1935.

8. Trittion : Muslim theology, London, 1947.

9. Watt (M.) : Frfee will and predestination In Early Islam, London,

10. ———————— : Islamic philosophy and theology, Edinburgh, University press, London, 1962.

فهـرس الموضـوعات

تصـــــويبات :

على الرغم من الاجتهاد الشديد فى التصحيح ، الا انه وقعت بعض الاخطاء المطبعية ؛ نرجو من القارىء الكريم أن يصححها قبل المضى فى قراءة الكتاب ، وذلك على النحو المبين فى الجدول الآتى :

تصـــويب الاخطـــاء

الصفحة	السطر	الخطـــا	الصــــــواب
٢	٣	جماته	جملته
٣	٧	بفيد	يفــــد
٣	السطر الاخير (هامش)	اشتيز	اشتينر
٤	٢٤ (هامش)	Tunisprudence	Predestionation
٧	٧	استيفائنا	استبقائنا
٨	٢٠	Predestiation	Predestionation
٩	٢	بالتزة	التــــوة
١١	٦	والتى اعتقد	واعتقـــــد
١٢	١٦	حكم	محكم
١٣	٢٣	بينهـــا	بينهم
١٧	١	عرو	عمــرو
١٧	١٣	أبناء الزمان	أبناء أهل الزمان
١٨	١٥	ارتلد	ارنلد
٢٥	١٢	نؤيدها	نؤبدها
٢٦	٢٣ من الهامش	منوبه	متــــويه
٣٠	٨ من الهامش	التفضيلات	التفصيلات
٣١	٣	ترون لو أن الملائكة	ترونلوان‌احدا من‌الملائكة
٣١	٨	تفقى	**تفنى**
٣٣	٢	طبتاتها	طبقاتهم
٣٤	السطر الاخير	شـــمر	شــــمرا .
٣٦	٣	وجزاك	وجزالة
٣٦	٧ من الهامش	وطبقات	مكررة
٣٧	١٠	تنقضى	**منتقضى**
٣٨	١٦	عزه	عــــزة
٤٢	٥ من الهامش	جمـــاعة	لجمــــاعة

الصفحة	السطر	الخطـا	الصـــواب
٤٣	٦	آمر	آمرا
٤٧	٣	وستفرق	وستفترق
٤٨	١٨	لوحشه	لوحشة
٤٩	٦	المصادقة	المصادفة
٦٠	٣	الحمرى	الحموى
	من الهامش		
٦٠	١٠	الحميرى	الحموى
	(من الهامش)		
٦٢	السطر الاول	الفصل الثالث	الفصل الثانى
٦٧	١٧	فام	فلم
٧٠	١٥	وتود	ونود
	١٥	تنتهى	تنتهى
٧١	١١	صة	صلة
٧٥	١٣	عماد	عمار
	من الهامش		
٧٦	١٥	وما اختار كل بلد	وما اختار أهل كل بلد
	السطر الاخير	ص ٢٤٣	ص ٢٢٢
	(من الهامش)		
٧٧	٢٨	حمات	حملت
	(هامش)		
٧٨	٤	ونشير	ونشير
٨٠	٥	عبينه	عبينة
٨١	١٥	المشبه	المشبهة
٨٢	الاول	لليهود	اليهود
٨٦	١٥	فاستقرارا	استقرارا
	١٦	بشير	بشير
	٢٢	التهانوى	التهانوى
	٢٦	التيانوى	التهانوى
٨٧	٤	ونسب	وينسب
٨٨	٢	نرغته	نزعته
٩٠	١٥	لا تعرف	لا نعرف
٩٠	١٧	ينفى	بنفى
٩٤	١٠	المتنزلة	المنزلة
٩٤	١٠	المتزلتين	المنزلتين

الصفحة	السطر	الخطـا	الصـــواب
٩٤	٢٥	المنبه	المنية
٩٤	٢٦	الراوتدى	الراوندى
٩٥	٣	غبله	قبله
٩٧	٣	مخبرة	مجبرة
٩٧	٨	فتحل	نتحلل
٩٨	١٨	ينفى	بنفى
٩٨	١٩	الاشعت	الاشعث
٩٩	١١	تشير	نشير
٩٩	١٥	ص	ص ٦٢٥
٩٩	١٩	theorgy	theology
٩٩	٢٧	الاعتدال	الاعتزال
٩٩	٢٨	الطبعه	الطبقة
١٠٠	٦	الخرارح	الخوارج
١٠٠	١٦	الحكيم	التحكيم
١٠١	٦	للتشبع	للتشيع
١٠٢	٣	المقيد	المفيد
١٠٢	٨	الكيسانية	الكيسانية
١٠٢	١٩	النوبجتى	النوبختى
١٠٣	٧	الاستفلاليه	الاستقلالية
١٠٤	١٠	المعتزلة	المنزلتين
	١٠	ق	أوردها
١٠٥	٣	أمامه	وفى
١٠٦	١٧	تنظر	امامة
١١٢	٢٢	واوردهما	اوردهما
١١٢	٢٤	دبكارت	ديكارت
١١٤	١٠ هامش ٤	بعلوان	بعنوان
١١٧	هامش ١٤ ٣	يلفظ	بلفظ
١٢١	٢	مسلم صحيحه	مسلم فى صحيحه
١٢١	١٢	ابن	بن
١٢٢	٢٢	التقدية	النقدية
١٢٦	١٧	محكم	بحكم
١٣٠	٢٠	مكتوب بعد سطر ١٩	يكتب قبل سطر ١٩

الصفحة	السطر	الخطـــ	الصـــــواب
١٣٦	٢ من الهامش	المرسى	
١٤١	١٨	لان كلف غيرة	لان من كلف غيره
١٤٢	١٢	ثبت	تبت
١٤٢	٤	يسيطلعها	يستطيعها
١٤٣	٧	فتذوها	فتذروها
١٤٣	٢٠	لانه	لان
١٤٤	٩ (من الهامش)	الالفــالظ	الالفـــاظ
١٥٧	٤	مثـــل	الى مثـــل
١٦٠	٢٠	ما	لـــما
١٦٥	١١	لينى	ابنى
١٩٠	٥	الطبرى	الطبرى (١٢٦)
١٩٢	١٦	آجانا	آجالنـــا